

RARE BOOK
NOT TO BE ISSUED

وَمِنْ رُؤُوسِ الْكِتَابِ الْوَحِيدِ كُنْتُ
وَقَدْ كُنْتُ كُنْتُ

الحمد لله والمنه له تمام وكمال حکمت وکلام کی جدید کتاب نایاب لاجواب مفید خاص عام

CHECKED (حصہ اول)

الکلام فی الفلاسفہ

مترجم (جو زبان اردو میں ایک ایسی اول کتاب ہے)
تفصیل کے ساتھ وکلام کی تمام بحثیں اور ہر فرقہ کی موافق و مخالف دلیلین میں
نیز ان کی ضعف و قوت سے بلا تعصب و طرفداری بحث کی گئی ہے
مؤلف جبر علیہ السلام و الزائمتین جناب مولانا نواب شیخ محمد رضا حسین خان صاحب
بانی ولائف پریسیڈنٹ انجمن فہام عام لکھنؤ
بمطابق ۱۳۲۲ھ مطابق ۳۱ جنوری ۱۹۰۵ء

مطبع دار الفکر و المطبعہ
بمطابق ۱۳۲۲ھ مطابق ۳۱ جنوری ۱۹۰۵ء

فہرست مباحث حصہ اول کتاب الکلام علی فلسفۃ الاسلام

صفحہ	سطر	مضمون	صفحہ	سطر	مضمون
۲	۱	التماس۔	۳۷	۷	بیان تقسیم ممکن۔
۳	۱	خطبہ۔	۳۹	۱۳	استدلال متکلمین
۶	۴	الہربان علی ضرورت الحکمۃ			نفی مجردات پر۔
۸	۱۳	بحث اول واجبات	۴۰	۵	بحث تقسیم جوہر۔
۱۰	۳	بحث وجود اور عدم کی	۴۲	۹	بحث ترکیب جسم
۱۲	۱۲	بیان مسائل اشتراک			جوہر فرد سے۔
		وجود متعلق بحث وجود	۴۴	۱۰	بحث اقسام اعراض
		وعدم۔	۴۵	۱۶	بحث جزو۔
۱۸	۳	اشتراک وجود کے	۵۳	۱۱	بحث تامل جوہر۔
		متعلق تحقیق۔	۵۴	۱۰	بحث بقائے جسم
۲۴	۵	استدلال زیادت وجود			دو وقتوں میں۔
		برہانیت فی الذہن۔	۵۵	۱۴	بحث تداخل۔
۳۴	۱۲	بحث وجود امکان	۵۶	۳	بحث عدم خلوص جسم
		وامتناع۔			اعراض سے۔

صفحہ	سطر	مضمون	صفحہ	سطر	مضمون
۵۷	۱۰	جسم کا دیکھا جانا۔	۶۹	۱۱	بحث حرارت و برودت
۵۸	۴	بحث تنہا ہی اجسام	۸۱	۱۵	بحث رطوبت و یہوست۔
۶۰	۱۰	بحث خلأ۔	۸۲	۱۲	بحث آواز۔
۶۲	۷	بحث تفصیل الاعراض۔	۸۴	۱۳	بحث اعتماد۔
۶۷	۱۱	بحث مرکب۔	۸۶	۸	بحث تالیف۔
۶۹	۶	بحث سکون۔	۸۸	۱۵	بحث عرض واحد و
۷۰	۲	بحث اجتماع۔			محلون میں۔
۷۱	۵	بحث افتراق۔	۵۷	۵	بحث بقائے جوہر۔
۷۱	۳	انواع مذکورہ بحث	۸۹	۱	بحث حیات۔
		افتراق کا بیان۔	۹۲	۵	بحث قدرت۔
۷۲	۱۳	بحث رنگ۔	۹۵	۶	بحث عجز۔
۷۳	۱۲	بحث روشنی۔	۹۷	۱۴	بحث اعتقاد۔
۷۵	۱	بحث ظلمت۔	۹۶	۱۴	بحث علم۔
۷۷	۱۱	بحث ذائقہ۔	۱۰۴	۵	بحث ظن۔
۷۷	۱۳	بحث رواج۔			مقلد۔

صفحه	سطر	مضمون	صفحه	سطر	مضمون
۱۰۸	۱۰	بحث عقل موجب تکلیف -	۱۴۳	۶	بحث احکام عامه اعراض -
۱۱۰	۶	بحث نظر	۱۴۹	۱	بحث احکام عام
۱۱۳	۱	بحث فائده نظر	۱۵۱	۹	بحث ضدین
۱۱۶	۲	بحث وجوب نظر	۱۵۵	۱۰	بحث نقیضین
۱۱۸	۴	بحث حکم وجوب نظر	۱۵۸	۱	بحث عدم و ملکه
۱۲۱	۷	بحث اول واجب	۱۵۹	۹	بحث متضاد عین
۱۲۲	۸	بحث علم بجزئی صحیح	۱۶۱	۱۴	بحث جماع مثلیتین
۱۲۴	۵	بحث دلیل	۱۶۳	۱	بحث وحدت کثرت
۱۲۶	۱۱	بحث اراده کراهت	۱۶۹	۱	بحث تقسیم موجودات
۱۲۹	۴	بحث شهوت نفرت			وقدیمین
"	۱۳	بحث لذت دالم	۱۷۶	۶	بحث حدوث و قدم
۱۳۲	۳	بحث مزاج	۱۷۸	۲	بحث احکام متیم
"	۹	بحث ادراک			و حادث
۱۳۶	۱۳	بحث شرایط ریت	۱۸۰	۶	بحث علت احتیاج

صفحہ	سطر	مضمون	صفحہ	سطر	مضمون
۱۸۲	۲	بحث موثر و موجب	۱۹۹	۶	بحث احادیث حقیقی
		و مختار	۲۱۰	۱۱	بحث صادر اول و
"	۱۳	بحث علت و معلول			ملا و علی بحسب اے حکماء
۱۸۵	۱	بحث قسام معلول	۲۲۴	۱۳	بحث تئیمع بودات عالم
۱۸۶	۴	بحث معلول و احد			بحسب اے حکماء
۱۸۸	۶	بحث تاخر معلول	۲۲۷	۱۱	بحث احکام عقول
"	۱۷	بحث علت عدم			بحسب اے حکماء
		و عدم علت	۲۳۳	۱۲	بحث بسیط
۱۹۰	۱۲	بحث اتصاف	۲۳۳	۱۰	بحث جزئی و کلی
		علیت و معلولیت	۲۳۴	۳	بحث تقسیم کلی بحسب افراد
۱۹۱	۹	بحث دور	۲۳۷	۱۰	بحث حدوث عالم
۱۹۲	۹	بحث تسلسل			واثبات الہ عالم
۱۹۳	۱۳	تئیمہ ثبوت ذات	۲۴۸	۱۲	شبہات متعلق
		حد و اور بطلان			حد و ث عالم اور
		تسلسل میں			انکے جواب

التاس

اس کتاب الکلام علی فلسفۃ الاسلام میں اس فلسفہ کا میں نے جواب لکھا ہے جو دین اسلام کے خلاف ہے خواہ وہ فلسفہ قدیم ہو یا جدید ہو فلسفہ قدیم میں اکثر مسائل میں میری ماخذ اس کتاب میں کتب رسائل حکیم ابو علی ابن سینا اور کتب امام فخر الدین رازی اور کتب رسائل حکیم محقق نصیر الدین طوسی اور شرح موا سید فیض جرجانی اور شرح مقاصد علامہ تفتازانی اور رسالہ بعض علماء سینے نو بخت اثنی عشرے اور کتب علامہ حلی اور کتاب تلحیح مرتشدین فیض مقداد اور کتاب احقاق الحق علامہ قاضی نور الدین شوشتری اور کتاب علامہ سید ولد علی صاحب کھنوی اور کتاب حدیث کافی رئیس المحدثین محمد ابن یعقوب کلینی اور شرح کافی صدر المتألمین ملا صدر الدین شیرازی ہیں۔

اور فلسفہ جدید میں میرے ماخذ بعض کتب رسائل مطبوعہ مصر و بیروت و ایران ہیں جو وہاں کے علماء کی تصنیف ہیں عربی داں واقف ہیں کہ عربی زبان میں کس قدر اختصار کی گنجائش ہے۔ مگر میں نے اردو زبان میں اود عربی کتابوں کا خلاصہ و لب لباب جو طول و طویل عبارات میں بڑے بڑے مجلدات عربی زبان میں بیان ہوئے ہیں نایت اختصار کے ساتھ اس غرض سے مہیا کیا ہے کہ جو اذکیار

عربی زبان اور فلسفہ مذہبی اچھی طرح نہیں جانتے اور اپنے عقائد کی دلیل سے غیبتگی
چاہتے ہوں اور ان کے عقیدے بچتے ہوں اور جو غیر عربی دلائل بجات آفریت کے طالب
ہوں ان کو ہر مذہب کی حقیقت معلوم ہو اور ساتھ اوس کے ان کے امور ترقی معاش
دنیاوی میں کسی قسم کا خلل نہ واقع ہو چکی ضرورت تمام عقلا رقوم میں تسلیم ہو چکی ہے
اور وہ مسلمان طالب علم جو انگریزی میں علوم پڑھتے ہیں اور ان کے عقائد کی حفاظت
ہو اس لئے کہ عربی زبان کے فلسفہ کی تکمیل سے بوجہ ضروریات زمانہ وہ مجبور ہیں اور بہت سے مراحل
زندگی متعلق زندگی دنیا ان کو طے کرنا ہیں اور ان قوموں سے ان کو مقابلہ کرتا ہے جو تعداد دو تیس
اونسے بہت زیادہ ہیں اور علمی ترقی میں بھی ان کا قدم مسلمانوں سے بہت آگے بڑھ گیا ہے
میرے نزدیک اس میری مختصر کتاب کے غور سے پڑھنے کے بعد جو خلاصہ و لب لیا بی
بڑی کتاب کا ہے۔ اوس فلسفہ کی کوئی حقیقت کسی عقلمند کی نظر میں باقی نہ رہے گی جو
دین اسلام کے خلاف ہے یہ میری ہی رائے نہیں ہے بلکہ بعض محققین اہل یورپ کی بھی آگے
قریب رکا ہے وہ کہتے ہیں کہ اہل اسلام نے اپنے مذہب کے خلاف فلسفہ کا خوب مقابلہ کیا
میرے قول کی تصدیق میری اس کتاب کے دیکھنے سے ہوگی اسپیلو کہ حکما ریونان کو فلسفہ کا
مقابلہ تکمیل اہل اسلام نے کیا ہے اس کتاب میں سینے داخل کیا ہے کہ اہل علم انگریزی
دلائل اور اردو دلائل حضرات دیکھیں کہ مسلمانوں نے فلسفہ حکما ریونان کا کیا مقابلہ
کیا ہے اور اس زمانہ میں جو نئے فلسفہ جدید کے نام سے موسوم ہے اور مسلمانوں کے
مذہب کے خلاف کہا جاتا ہے اس کا مقابلہ مسلمان کیا کرتے ہیں جہاں تک

مکتبہ اسلامیہ لاہور

الحمد لله والمنه کر تمام و کمال حکمت و کلام کی جدید کتاب نایاب و اجواب مفید خاص عام

(حصہ اول)

Checked
1857

الکلام مرآۃ فی الفیض

جو زبان اردو میں ایک سی اول کتاب ہے
جس میں کلام کی تمام بحثیں اور ہر فرقہ کی موافق و مخالف دلیلین ہیں
نیز انکی ضعف و قوت سے بلا تعصب و طرفداری بحث کی گئی ہے
مصنفہ جبر علیہ السلام دو الہامیین جناب مولانا ابوسعید محمد رضا حسین خان صاحب
بانی و لائف پریسیڈنٹ انجمن فہام عام لکھنؤ
بعد ملاحظہ تالیف بار اول ماہ ذیقعد ۱۳۲۲ھ مطابق ۳۱ جنوری ۱۹۰۵ء

مطبع دار الفکر لاہور

التاسع الف ۲۵

اس کتاب کے غیر مکمل مسودہ چند سال سے لکھے ہوئے پڑے تھے جن پر کم فرصتی کی وجہ سے نظر ثانی کی بھی نوبت نہیں آئی تھی بعض اجاب کے اصرار سے ایک غیر قابل طینان مین نے نظر کی اور اون کے اصرار سے مین نے اس کتاب کی اشاعت پر اس خیال سے جرأت کی کہ ہماری زبان مین ایسی کتاب کی نہیں ہو جس میں بقدر ضرورت حکمت مذہبی مطابق فلسفہ عقلی ہو ایسی حالت مین کچھ نہ ہونے سے ہونا بہتر ہی اور اس غرض سے کہ طالبان امر حق کو اچھی طرح تحقیق کا موقع ملے جہاں تک مجھے ممکن ہو اہی مین نے یہ کوشش کی ہو کہ کسی فرقہ و مذہب کی قوی دلیسلیں اور جواون پر قابل لحاظ اعتراض ہوئے مین اور اون کے عمدہ اور معقول جواب جو میری نظر سے گذرے مین یا میرے ذہن مین آئے مین اس مختصر کتاب مین فرو گذاشت نہ ہوں بلکہ اکثر ضروری مسائل مین جملہ حتمالات اور اون کے جواب بھی لکھے مین اور اس نظر سے کہ طالبان علوم کو وقت ضرورت سے زیادہ صرف نہ ہو مین نے تا امکان حاجت سے زیادہ طویل اور مختصر غفلت سے اجتناب کیا ہو اور جہاں تک ہو سکا ہو اسل مریدین بھی مین نے سعی کی ہو کہ یہ کتاب عام فہم ہوتا کہ ہر طالب امر حق و واقع کو مطلوب تک پہنچو مین کسان ہی ہو

(رضاحسین)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي تفرد بوجود الوجود وخلق الخلق بالكرم والجود
والصلوة والسلام على أوليائه سيما افضل خلقه محمد بن المحمود
والله المعصومين سيما علي مفضل موجد كل موجود أما بعد فيقول
عبد الله الراعي رحمة ربه القوي رضا حسين بن المولى الاعظم
والحبر الاكرم العارح الى معارج العرفان نواب شيخ بنده علي بن
اعلى الله مقامه في دار الجنان انه قد التمس مني اعزاة الاخوان وسئلته
اجلة الخلال ان ابرهن حقيقة الاسلام اين حقائي سائل المذهب والاديان
سالك مسالك الحكماء والمتكلمين بالليل والبرهان في لغة اهل الهند
لانه ليس فيهم تلك العلوم الا قليل لا يشفي لسيل لمن اراد النجاة
من خطرات التقليد واعرض عن جهالة العوام كما دل عليه العقل
وقواعد الاسلام فاجبت لهم واجبا من الله ولي الخيرات العفو عن السيئات
مع تضاعف الحسنات فلخصت مسائل الحكمة والكلام وسميتها
الكلام على فلسفة الاسلام وبه استعين وهو الموفق وخير معين

فاقول عقل انسانی میں دو قوتیں ہیں ایک قوت نظری - دوسری قوت عملی
 قوت نظری سے بقدر طاقت بشری انسان علم حقائق اشیا حاصل کر سکتا ہے
 اور قوت عملی سے انسان ایسے اخلاق و عادات درست کر سکتا ہے جس سے انسان کے
 امور معاش و معاد کی اصلاح بہترین طریقہ سے ہو اور اول عقل نظری -
 دوم عقل عملی کہلاتی ہے۔ عقل عملی جب عمدہ عادتوں سے تکمیل پاتی ہے تو
 اردو میں اُسکا عقل خلاقی سے موسوم ہونا مناسب ہو اس عقل کے موافق
 عمل کرنے سے انسان مستحقِ برح و ثناء دینا مستوجب ثوابِ آخرت ہوتا ہے
 اور اس کے خلاف عمل کرنے سے انسان مستحقِ ایامت و مذمت دینا و عذاب
 آخرت ہوتا ہے اور کمال قوت نظری وہ ہے کہ انسان کو اس قدر علم حقائق
 اشیا جس حقیقت سے وہ واقع ہیں موجود ہیں حاصل ہو جسکا حاصل کرنا بشر کو
 ممکن ہے۔ اور کمال قوت عملی اس خلاقی ہیئت عقل عملی کا استحکام ہے
 جو افراط و تفریط کے درمیان میں ہو یہ اخلاقی ہیئت شرع و حکمت سے
 مطلوب ہے اور عرضاتِ اہل دانش و تمیز اور اصطلاح اہل شریعت میں بی بین
 ملکہ عدالت سے موسوم ہے اور اردو میں ملکہ انسانیت و شرافت اُس سے
 عبارت ہے حکمت سے مراد علم احوال موجودات مطابق واقع ہے اور وہ
 باعتبار قوت نظری و قوت عملی دو قسموں میں منقسم ہوتی ہے ایک حکمت نظری
 دوسری حکمت عملی حکمت نظری وہ ہے جسکو ہماری قدرت و اختیار سے تعلق نہ ہو

اور غرض اُس سے محض حصول علم ہو جس طرح ہر کو علم زمین و آسمان وغیرہ کا حاصل ہوتا ہو۔ اور حکمت عملی وہ ہو جس کو ہماری قدرت و اختیار سے تعلق ہو اور غرض اوس سے محض حصول علم ہی نہ ہو بلکہ اوس سے غرض یہ ہو کہ علم کے مطابق عمل بھی کیا جاوے تاکہ امور معاش و معاہدین بہترین طریقہ سے اصلاح ہو پس غایت حکمت یہ ہو کہ انسان اوس مرتبہ کمال انسانی کو حاصل کرے جو انسان کے لیے ممکن ہو اور اوس مرتبہ کمال مسرت و لذت تک پہنچی جس کا وہ اپنی فطرت سے شائق و طالب ہو حکمت نظری میں علم الہی و کلام طبیعیات و ریاضیات میں اور حکمت عملی میں علم تہذیب اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن میں علم تہذیب اخلاق وہ ہو جو بالانفراد ہر شخص کے متعلق ہو اور علم تدبیر منزل وہ ہو جو اون چند اشخاص سے متعلق ہو جو ایک ساتھ ایک گھر میں بشرکت رہتے ہوں اور علم سیاست مدن وہ ہو جس کا تعلق اون اشخاص سے ہو جو کسی شہر یا ملک میں رہتے ہوں اگر یہ علوم خدا کی جانب سے ہوں تو ناموس الہی اور فقہ سے موسوم ہوتے ہیں۔

دوسری قسم تقسیم علم حکمت اہل تمیز کے نزدیک اس طرح ہوتی ہو کہ ایک حصہ میں مبادی و مقدمات کا بیان ہوتا ہو دوسرے حصہ میں اصل مقاصد مطالبے بحث ہوتی ہو اس لیے میں نے اس کتاب کو سات حصوں میں تقسیم کیا اول حصہ میں مقدمات مثل امور عامہ اور جو اہر و اعراض و حدوث عالم سے بحث کی جاوے۔

دوسرے حصہ میں اثبات خدا اور تیسرے حصہ میں خدا کا عدل درج ہوئے تھے حصہ میں نبوت اور پانچویں حصہ میں بحث امامت چھٹے حصہ میں بحث معاد اور ساتویں حصہ میں حکمت اخلاق سے بحث کی ہے اور ہر حصہ کو کلام سے نامزد کیا ہے۔

البرہان علی ضرورت حکمت

جبکہ ترقی و کمال کی جانب قوت نظری عقل انسانی کی حرکت کا یہ طریقہ فطرت انسانی میں ہے کہ مطلوب مجہول کے حاصل کرنے کے لیے اوّل معلومات سابقہ کی ترتیب سے جو حکم و خاصہ دینیائی تعلق مطلوب مجہول کو مستقیم ہوا وہ دلیل سی و سوم ہوتی ہے اور انسان اپنی فطرت سے ہر شے کے ثبوت میں دلیل کا طالب ہے پس دلیل سے ضرورت حکمت کا بیان مناسب ہے۔ بیان اوسکا یہ ہے کہ ضروری اور واجب فعل ہر شخص و سکو جانتا ہے جسکی ترک میں خوف ضرر ہوا اور اس کے عمل میں لانے سے خوف ضرر نفع ہوتا ہو جیسا کہ ہر شخص کے بیان سے ظاہر اور علم وجدانی سے ہر انسان کو بالبداہت معلوم ہے اور جب یہ معلوم ہوا تو جانتا چاہیے کہ علم حکمت نظری سے انسان بقدر طاقت بشری نافع و مضر اشیا سے واقف ہو سکتا ہے اور قوت عمل کی تکمیل سے انسان ہر ضرر سے محفوظ رہ سکتا ہے اور اس تمام و کمال لذت و مسرت کو حاصل کر سکتا ہے جسکا حاصل کرنا انسان کے لیے ممکن ہے اور ادن و دون و قوتوں کی تکمیل بدون علم حکمت کے ممکن نہیں ہے۔

لے اگرچہ قید تعلق دینیائی علماء نے نہیں لگائی ہے مگر میری رائے یہ ہے کہ ضروری ہے کہ انسان کو اس علم حکمت سے واقف ہونا چاہیے۔

پس یہ امر ثابت ہو کہ ہر فرد بشر پر حکمت کا حاصل کرنا حکم عقل سے واجب ہے
 کیونکہ اوس کے ترک میں خوف ضرر ہو اور اوس کے حاصل کرنے سے خوف ضرر
 دفع ہوتا ہو اور دفع ضرر عقلاً واجب ہو اور انسان وہ منافع عظیم اوس سے
 حاصل کر سکتا ہو جسکا حاصل کرنا بجز حکمت کے حاصل کرنے کے کسی اور طریقہ
 سے ممکن نہیں ہے اور جبکہ وہ حکمت جسکا لفع محض زندگانی دنیا پر موقوف ہو
 ناقص و ناتمام ہے کیونکہ دفع خوف آخرت کے لیے وہ کافی نہیں ہے حالانکہ خوف
 آخرت معقول وجہ سے موجود ہے کیونکہ بے شمار جماعت انسان جن میں اکثریت
 عقلاً بھی شامل ہیں اور انکا اعتقاد یہ ہے کہ انسان کے لیے بعد موت ایک
 دوامی زندگی ہے اور عالم آخرت میں ہمیشہ اوسکو بسر کرنا ہے اور اوسکو اوس
 عالم میں یا ایسے سخت آلام کا سامنا ہے جنکے مثل دنیا میں آلام نہیں ہیں یا
 وہ مسرت و لذت ہے جو تمام شوائب آلام سے پاک ہے جسکے لیے انقطاع و نوال
 نہیں ہے اور حکمت دین اس لیے تمام و کامل ہے کہ اوس سے خوف دنیا و آخرت دونوں
 دفع ہوتا ہے پس اس علم حکمت کا اقتضار جسکا وجوب دلیل و برہان سے
 ثابت ہے حکمت دین پر ہوتا ہے۔ اس حکم عقلی کے قاعدہ سے ہر ایک علم جسکی
 ضرورت انسان کو ہو اوسکا حاصل کرنا انسان کو واجب ہے اور قدر واجب
 جسکا حاصل کرنا ہر شخص عاقل و بالغ پر قطعاً ثابت ہے حکمت نظریہ میں نہ علم ہے
 جس سے نجات آخرت کی امید ہو اور وہ علم کلام ہے جس سے عقائد مذہبی

یقینی دلیلوں سے ثابت ہوتے ہیں اور سکی ضرورت اس لیے ہو کہ انسان تقلید بین
 مبتلان نہ ہو کیونکہ تقلید سے ظن حاصل ہوتا ہے اور ظن سے خوف و در نہین ہوتا اور
 حکمت علمیہ میں وہ علوم ہیں جنکی احتیاج انسان کو اصلاح امور عیشت و باہمی
 معاشرت و مشارکت کے لیے ہوتی ہے جسے انسان کو تمام زندگی کو ضروریات
 کا سر انجام بلا خوف و غلا و مواخذہ آخرت ہوتا ہے اس مطلب کے جانب
 امیر المؤمنین علی مرتضیٰ علیہ الاث التحیۃ والثناء نے نہایت عمدگی سے اشارہ
 فرمایا ہے اور وہ یہ ہے **وہو رحمہ اللہ امرأۃ اخذ لنفسہ واستعد لموسہ وعلم انہ**
من این والی این وفی این یعنی خدا رحم کرے اس شخص پر جو اپنے نفس کے لیے
 بھلائی کا انتظام کرے اور اپنی خوابگاہ کے لیے آمادہ رہے اور جانے کہ
 کہاں سے آیا ہے اور کہاں ہے اور کہاں جائیگا یعنی کمال بقوت نظری و عملی وہ
 معتبر ہو کہ جس سے انسان کی ضروریات زندگی دنیا کا انتظام ہو اور خود شناسی
 اور خدا شناسی سے انسان کی نجات معاد کا انصرام ہو۔

بحث اول واجبات

حکمت دین میں اول واجبات و اہم ضروریات اصل اصول مذاہب و
 ادیان یعنی خداوند عالم کی معرفت میں نظر و فکر کرنا ہے جس کے ترک سے
 انسان کو عظیم ترین ضرر کا خوف ہے کیونکہ بیشمار انسان فطرت عفتل
 انسانی سے اور کثرت سے عقلا و دلیل و ہر مان سے صانع عالم کے وجود

اس عقائد کے ساتھ قائل ہیں کہ صانع و مالک عالم موجود ہو اور وہ صاحبِ ممت
 و اقتدار مدبر و قاهر ہو ہر شے اور کسی مخلوق اور مخلوک ہو ہر شخص اپنے افعال کا اسکی
 جانب سے ذمہ دار ہو ہر نیک فعل کی جزا اور بد فعل کی سزا اسکی جانب سے معین ہو جو
 بندہ اسکی حکومت کا منکر اور اسکی نعمت کا کافر اس کے فرمان سے منحرف ہو گا وہ سخت ترین
 عذاب اور عقاب مستوجب ہو گا اور فرمان بردار بندہ و داعیِ احتیاج اور آرام ابدی
 و سرت سمدی سے ہمکنار ہو گا پس معرفت الہی میں نظر و فکر نہ کرنے میں ایسا خوف
 ظاہر ہو جو عقل کے نزدیک لائق اعتبار ہو کم سے کم اس قدر ضرور ہو کہ جب ہر شے
 عقلا و صانع عالم کے موجود ہونے اور اسکی رضا و غضب کے قائل میں پس قبل اسکے
 کہ انسان صانع عالم کے وجود اور اس کے صفات و افعال کے دلائل میں نظر و فکر کرے
 یہ بات عقل کے نزدیک جائز بلکہ ہر صاحب عقل کو اس بات کا گمان غالب ضرور ہو گا کہ
 شاید بار تعالیٰ موجود ہو اور اسکے لئے غضب و رضا ہو اور انسان جہالت کے
 مستحق عذاب عقاب قرار پاوے اور وہ نعمت احتیاج و آرام جو انسان کو عطا ہوئی ہے
 انسان سے لے لیا جائے اور ممکن ہو کہ انسان ہمیشہ قہر و دامت اور گردابِ فتن و مہبت میں مبتلا
 ہے میر المؤمنین علی مرتضیٰ علیہ السلام نے نہایت خوبی سے اس مطلب کو نظم فرمایا جو جان کیا ہو
 قال المنجم والطیب کلاهما لا یسبغ الا بمواظباتنا انما قولکما فلتت بنحسیرہ انما قولی فانا نحن علیکما
 یعنی بنجم اور طیب نے کہا کہ مردہ کبھی زندہ نہ ہو گئے ہیں جو اب تک اگر تمہارا قول صحیح ہوا
 تو میرا کچھ نہ بگڑے گا اور اگر میرا قول صحیح ہوا تو تم کو نقصان پہنچے گا اور گٹائے میں ہو گئے

الکلام الاول

فی المقدمات

بحث وجود و عدم

وجود اور عدم کا بدیہی علم ہر شخص کو حاصل ہے۔ مثلاً ہر شخص جانتا ہے کہ یہ شیء ہے یا نہیں۔ اول وجود ہی دوسرا عدم ہے اور جب وجود و عدم کا علم بدیہی ہی تو انکی تعریف کی حاجت نہیں ہے اور وجود کی تعریف بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ تعریف کسی شیء کی بدون اسکے نہیں ہو سکتی کہ اسکا معرفت اُس سے زیادہ معروف اور واضح ہو اور وجود سے زیادہ کوئی شیء معروف اور واضح نہیں ہے اور جو تعریفین وجود و عدم کی کی گئی ہیں وہ سب فاسد ہیں کیونکہ اوہ سے دو لازم آتا ہے مثلاً یہ تعریف کہ وجود وہ ہے جو قدیم اور حادث سے منقسم ہو سکے اور عدم وہ ہے جو قدیم و حادث سے منقسم نہ ہو سکے یا وجود ثابت العین ہے اور عدم منقح العین ہے یا وجود وہ ہے جو فاعل یا منفعل ہو اور عدم وہ ہے جو فاعل یا منفعل نہ ہو یا وجود وہ ہے جس سے خبر دنیا ممکن ہو اور عدم وہ ہے جس سے خبر دنیا ممکن نہ ہو وجہ فساد اول تعریف یہ ہے کہ وجود کی تعریف اوس چیز سے کی گئی ہے جسکا پہچانا وجود کے پہچاننے پر موقوف ہے کیونکہ قدیم وہ ہے جسکے وجود کے قبل عدم نہوا اور حادث وہ ہے جسکے وجود کے پہلے عدم ہو پس قدیم و حادث

دونوں کی توقع کے مفہوم کا جزو وجود ہی اور جزو کل پر مقدم ہوتا ہے لہذا
وجود کی معرفت اون دونوں کے قبل لازم ہی مگر جب وجود کی تعریف میں
وہ دونوں داخل کیے گئے تو یہ امر لازم آیا کہ یہ دونوں وجود پر مقدم ہوں
پس دور کے لازم آنے سے تعریف باطل ہوئی دوسری تعریف بھی اسوجہ سے
باطل ہے کہ ثبوت اور وجود ایک شے ہے اسی طرح نفی و عدم بھی ایک ہی
شے ہے صرف لفظ کا اختلاف ہے پس یہ امر ظاہر ہے
کہ وجود کا سمجھنا وجود کے سمجھنے پر اور عدم کا سمجھنا عدم
کے سمجھنے پر موقوف ہی اور یہی دور ہی تیسری تعریف اسوجہ سے باطل ہو کہ
فاعل اسے کہتے ہیں جو وجود کا فائدہ دے اور منفعل اسے کہتے ہیں جو وجود کا
فائدہ حاصل کرے اس حالت میں بھی ظاہر ہے کہ اون دونوں کا پہچانا وجود
کے پہچاننے پر موقوف ہی جو بھی تعریف بھی اسوجہ سے باطل ہے کہ خبر دینا
امکان ہی متصف ہوا ہی اور امکان سبب جو عدم ہی پس امکان کا سمجھنا وجود عدم کے سمجھنے پر
موقوف ہی اور یہ دور ہی امام فخر الدین ازہی نے یہ گمان کیا ہے کہ وجود ہی تصور ہی مگر حکم
بدیہت کسی ہی اور پس یہ استدلال کیا ہے کہ تصور اپنے وجود کا شے جس کے نزدیک ہے ہی اور وجود مطلق
اور سکا جزو ہی یعنی وجود مطلق وجود مقید کا جزو ہی کیونکہ عام خاص کا جزو
ہوتا ہی اور جب خاص یعنی اپنے وجود کا تصور بدیہی ہو تو مطلق وجود
جو اس کا جزو ہے وہ بھی بدیہی ہو گا کیونکہ اگر وجود کا تصور کسی ہو

تو اپنے وجود کا تصور بھی کسی ہو کیونکہ کل اپنے جز و پر موقوف ہوتا ہے اور جز و اس کا بنا بر فرض کے کسی ہے اور جو شے کسی پر موقوف ہے وہ بھی کسی ہے پس تصور اپنے وجود کا بھی کسی ہو گا حالانکہ وہ بدیہی ہے پس خلاف مفروض لازم آیا اور وہ باطل ہے اس دلیل پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ یہ دلیل اس بات پر مبنی ہے کہ وجود مشترک ہے اور یہ مسئلہ نظری ہے اور اسی سبب سے اوسہین اختلاف واقع ہوا ہے دوسرا اعتراض یہ ہوا ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ وجود مطلق وجود خاص کا جز و واقع ہوا ہے بلکہ وہ عرض عام ہے کیونکہ وہ بالتشکیک محمول ہے جیسا کہ تفصیلاً بیان ہو گا پس مطلق کا جز و ہونا ثابت نہ ہوا۔ پس حق یہی ہے کہ جس طرح وجود و عدم کا علم بدیہی ہے اویسی طرح اونکو بدیہی ہونیکا حکم بھی بدیہی ہے۔

وجود و عدم کے متعلق کئی مسئلہ ہیں
اول مسئلہ اشتراک وجود ہے

قبل اسکے کہ بحث اشتراک وجود شروع کی جائے دو مقدموں کا بیان ضروری ہے مقدمہ اول یہ ہے کہ اشتراک دو معنوں میں منقسم ہے ایک لفظی اور دوسرا معنوی لفظی وہ ہے کہ ایک لفظ کئی معنوں کے لیے علیحدہ علیحدہ موضوع ہو اور وہ معانی مختلف ہوں جیسے لفظ عین کہ وہ آنکھ کے لیے اور آفتاب کے لیے اور چشمہ کے لیے اور لفظ شے کے لیے اور اس طرح اور معنوں کے لیے وضع

کی گئی ہو اور یہ معانی مختلف ہیں اور اشتراک معنوی یہ ہو کہ ایک معنی ہو اور
 کثیرہ میں مشترک ہوں جو امور باہم مخالفت ہوں جیسے معنی حیوان ہو کہ وہ
 معنی واحد ہی جس سے مراد وہ جسم ہو جو حسیں لکھتا ہو اور ارادہ سے متحرک ہو
 یہ معنی انسان اور فرس اور بقرا اور حمار جو افراد مختلفہ ہیں اور سب میں
 پائے جاتے ہیں اور ہر فرد پر بھی صادق آتے ہیں مثلاً کہا جاتا ہے کہ وہ جسم
 حساس ہو اور متحرک بالارادہ ہو اور جب کوئی مخصوص اس معنی میں ملا یا جاتا ہو
 تو مجموعہ اس معنی کا اور مخصوص ملکہ اقسام مذکورہ کے اقسام میں سے ایک قسم
 ہو جاتا ہو مثلاً صاہل کی قید سے فرس ہو گیا ناہق کی قید سے حمار ہو گیا ناہق
 کی قید سے انسان ہو گیا و علیٰ ہذا القیاس دوسرا مقدمہ یہ ہو کہ وہ مشترک
 جسمیں اشتراک معنوی ہو اور سبکی و وقسمین ہیں ایک یہ کہ اس کا صدق اُس کے
 افراد پر ایک طور پر ہو جیسے حیوان کہ اس کا صدق بقدر غم انسان پر کیساں ہو
 بغیر اسباب کے کہ کسی میں حیوان کا صدق قوی ہو اور کسی میں ضعیف ہو یا کسی
 میں صدق قدیم ہو اور کسی پر یہ صدق حادث ہو ایسا کلی متواظی سے نامزد
 ہوتا ہو یہ نام مشتق قواطع سے ہو جبکہ معنی موافق کے ہیں اور وجہ تسمیہ اسکی
 نہیں ہو کہ اس کے افراد اس کلی کے مصداق ہوتی ہیں جو موافق ہو تو ہیں
 دوسری قسم یہ ہو کہ بعض افراد میں اس کلی کا صدق شدید ہو اور بعض میں
 ضعیف ہو یا بعض میں بعض سے اقدم پایا جائے یا ادلی ہو کے پایا جائے

جس طرح بیاض کیونکہ یہ امر واضح ہی کہ سپیدی باقہی دانست میں شدید ہو
اور برف میں بہ نسبت اس کے ضعیف ہو اگرچہ دونوں سپیدی میں مشترک ہیں
اور جیسے تجزیہ بہ نسبت جوہر کے ہے کہ جوہر میں تجزیہ بہ نسبت عرض کے اقدام ہی
اسی کلی کو مشکک یا شکاک کہتے ہیں کیونکہ نظر کرنیوالا اگر جہت اختلاف
کی طرف نظر کریگا تو اس سے وہم اشتراک لفظی کا ہوگا اور اگر نظر جہت صدق
کی طرف کریگا تو وہم تو اظہار اشتراک معنوی کا ہوگا پس ناظر بسبب ان
دونوں ہمتوں کے شک میں پڑ جاویگا لہذا اسے شکاک کہتے ہیں اسی کلی
کے لوازم سے یہ بات ہو کہ اپنی ماتحت چیزوں کا ذاتی نہیں ہوتا۔ جبکہ مقتضا
طی ہو چکے تو جاننا چاہیے کہ اس امر میں لوگوں میں اختلاف ہوا ہے کہ وجہ جو
محمول ہوتا ہے تو آیا اشتراک لفظی کی وجہ سے یا اشتراک معنوی کی وجہ سے۔
ابو المحسن بصری نے اور ابو الحسن اشعری نے امر اول کو اختیار کیا ہے کیونکہ
اونکے نزدیک جوہر ماہیت کا نفس ماہیت ہی ماہیت پر اند نہیں ہو تاکہ مشترک ہو
ہاں اگر مشارکت ہوگی تو لفظ ہی میں ہوگی اسکے غیر میں نہ ہوگی اور اس
قول کا ضعف اور اسکی دلیل کا ضعف بیان ہوگا۔ اور حکماء اور ابو ہاشم
اور وہ معتزلہ جو اسکے تابع ہیں اور جمہور اشاعرہ نے مذہب ثانی کو اختیار
کیا ہے چھہرہ جو لوگ اشتراک معنوی کے قائل ہیں انہیں اختلاف واقع ہوا ہے
حکماء تو یہ کہتے ہیں کہ وہ بالتشکیک محمول ہے یعنی بعض افراد پر صدق اسکا

بعض سے اولیٰ ہو اور ابواشم اور اسکے تابعین وراثہ الدین بجمعیہ یہ کہتے ہیں کہ نہیں یہ کلی مشکک نہیں بلکہ متواظی ہو یعنی اسکا صدق اسکے افراد پر ایک طرح سے ہو اکثر محققین مثل علامہ علی اور محقق طوسی نے حکماء کا مذہب غلط کیا ہو اور اس مذہب پر دلیل دو طریقوں سے قائم ہوئی ہو اول طریقہ یہ ہے کہ وجود قابل تقسیم معنوی ہو یہ اول مقدمہ دلیل ہو۔ اور جو چیز تقسیم معنوی کے قابل ہوتی ہو وہ مشترک ہوتی ہو یہ دوسرا مقدمہ یہ نتیجہ یہ نکلا کہ وجود مشترک ہو مقدمہ اول کا ثبوت یہ ہو کہ ہم تقسیم واجب و ممکن کی طرف کرتے ہیں یعنی ہم کہتے ہیں کہ وہ وجود واجب ہو اور وہ وجود ممکن ہو اور جس طرح وجود واجب اور ممکن کی طرف منقسم ہوتا ہو اسی طرح ذہنی اور خارجی اور جوہر اور عرض کی طرف منقسم ہوتا ہو اور یہ تقسیمیں وہ ہیں جنہیں عقل قبول کرتی ہو جس طرح حیوان کی تقسیم انسان اور فرس و دیگر افراد کی طرف ہوتی ہو پس ثابت ہوا کہ وجود قابل تقسیم ہو۔ اور مقدمہ ثانی کا ثبوت یہ ہو کہ تقسیم اس بات کا نام ہو کہ جن پر کلی صادق آتا ہو اور نکاذر فصلوں کے ساتھ یا اون چیزوں کے ساتھ جو فصلوں کے ساتھ ہوتی ہیں صحیح ہو بیان اسکا یہ ہو کہ جب ہم کسی قابل تقسیم قسم کو لیکر تقسیم کرنا چاہتے ہیں تو اوہیں جب محض کو ملاتے ہیں تو اس سے ایک قسم حاصل ہوتی ہو پھر اسی طرح ہم پھر قسم کو لیتے ہیں اور ایک دوسرا محض اوہیں ملاتے ہیں تو اس سے ایک دوسری قسم حاصل ہوجاتی ہو

اسی طرح مقسم میں مخصوص ملتے جاتے ہیں اور قسمیں بنتی جاتی ہیں یہاں تک کہ قسمیں ختم ہو جاتی ہیں جس طرح حیوان بہ نسبت انسان اور غیر انسان کے اور اسی سبب سے حیوان انسان اور پتھر کی جانب منقسم نہیں ہوتا کیونکہ وہ ان دونوں میں مشترک نہیں ہے اور اسی میں کوئی شک نہیں کہ سور و قسمت مقدمہ اولیٰ میں وجود ہی پس وجود مشترک ہوگا۔ اگر کوئی مقرر یہ کہے کہ یہ امر کیوں نہیں ہو سکتا کہ مقسم لفظ موجود ہو پس اشتراک اس وقت لفظی ہوگا اور جب مشترک لفظی ہوا تو تمنا مطلب جو اشتراک معنوی تھا وہ نہ ثابت ہوا۔ اسکے جواب میں ہم کہیں گے کہ اشتراک معنوی ضرور ہی کیونکہ جب وضع لفظی سے ہم قطع نظر کر کے تقسیم کرینگے تو سبب اشتراک معنوی کے چارہ نہ ہوگا دوسری دلیل یہ کہ منفی امر واحد ہے اور جب منفی امر واحد ہے تو موجود بھی واحد مشترک ہوگا۔ اس دلیل کا مقدمہ اولیٰ اسے ثابت ہے کہ عدم میں تعدد نہیں ہے کیونکہ اگر عدم میں تعدد ہوتا تو اس کے افراد متماثل ہوتے حالانکہ عدم میں تماثل نہیں ہے کیونکہ تمیز اس بات کا نام ہے کہ ایک ایسی صفت ایک شے کے لیے ثابت ہو جو دوسری شے کے لیے نہ ثابت ہو اور صفت کا ثبوت موصوف کو چاہتا ہے حالانکہ کوئی شے عدم کی ثابت نہیں ہے جیسا کہ بیان ہوگا اور جب متماثل نہ ہوگا تو امر واحد ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔ اور دوسرا مقدمہ اس دلیل کا اس سے ثابت ہے کہ جب عدم واحد ہوا باوجود اس بات کے کہ وہ وجود کی نقیض ہے پس واجب ہے کہ وجود بھی واحد ہو کیونکہ

اگر وجود واحد نہ ہو تو ضرور یہی کہ متعدد ہو گا اور اس وقت میں تقسیم موجود اور معدوم میں منحصر نہ ہوگی کیونکہ ایسی حالت میں عقل اور ایک تیسری قسم کی طالب ہوگی اور وہ یہ ہی کہ شے موجود دوسرے وجود سے ہو جو اس وجود کے علاوہ ہی کیونکہ یہ کلام وجود کے متعدد ہونے پر مبنی ہے مگر ہم قطعاً اس بات کو جانتے ہیں کہ عقل کو یقین ہے کہ شے وجود اور عدم میں منحصر ہے اور اگر ایسا نہ ہوتا تو ہم ایک دوسری قسم اور بھی تلاش کرتے پس اس وقت میں وجود معنی واحد ہو گا اور جب وہ کثرین پر صادق آتا ہے پس مشترک ہے اور یہی مطلوب ہے۔ اگر معترض اس بات کو کہے کہ ہم اس بات کو نہیں تسلیم کرتے کہ نفی امر واحد ہے بلکہ ہر امر کے لئے ایک ایسی نفی ہے جو اس سے خاص ہے اور وجود و عدم میں جو تردید واقع ہوتی ہے وہ یوں ہوتی ہے کہ یہ شے موجود و وجود خاص ہوگی یا یہ وجود خاص اس سے منفی ہو گا اور یہ وہ سلب ہے جو خاص کا سلب ہے اور حصر اس وقت میں نہ باطل ہو گا۔ اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اچھا ہم نے تسلیم کیا کہ ہر ماہیت کا عدم اس کے اوجہ مقابل ہے جو اس سے خاص ہے لیکن عدم مطلق اس خاص پر اور اس کے غیر پر محمول ہے پس وہ مشترک ہو گا اور جب یہ مشترک ہو گا تو اس کے مقابل میں جو وجود ہے وہ بھی مشترک ہو گا اور یہ صحیح ہو گا کہ اس وجود کے ساتھ ہر وجود خاص پر حکم کیا جائے پس یہی امر اس قول سے ہے کہ وجود عام مشترک ہے { مراد ہے یعنی تردید یوں ہوگی

کہ شے یا وجود مطلق موجود ہوگی یا بعد مطلق معدوم ہوگی پس وہی بات ثابت ہوئی کہ وجود مشترک ہے۔

تحقیق

بیان سابق سے جب یہ بات معلوم ہو چکی کہ وجود ایک طبیعت کلی ہے جو ہر کسی قسم کی کثرت نہیں مگر جب ماہیتوں میں اس کا عرض معتبر ہوگا تو اوہیں کثرت پیدا ہو جائیگی کیونکہ عرض واحد کا حلول متعدد مخلوقین محال ہے پس یہ امر کلی ہر ہر وجود میں جو ماہیتوں کے لئے عارض ہوئی ہے موجود ہوگا اور اسی طرح ہر ہر ماہیت پر صادق آئے گا جس طرح کلی اپنی جزئیات پر اور ادن ماہیتوں پر صادق آتا ہے جو ان وجودات کے معرض ہیں اور اسی طرح صادق آئے گا جس طرح عارض معرض پر صادق آتا ہے مگر ان موجودات عارضہ پر وہ بالتشکیک کہا جائیگا کیونکہ وجود کا صدق ادن موجودات پر مختلف ہے اس لئے کہ علت کا وجود طبیعت وجود کو ساتھ وجود معلول سے اولی ہے اور اسی طرح جو ہر کا وجود وجود عرض کے پہلے ہے اور اسی طرح کی مثالیں بہت ہیں جسے اختلاف صدق وجود ثابت ہے یہی مراد حکماء کی اس قول سے ہے کہ وجود مقول بالتشکیک ہے پس حاصل اس تقریر سے یہ ہے کہ ہر ماہیت کے لئے دو وجود ہیں ایک وہ وجود ہے جو اس سے خاص ہے اور اس کے غیر سے مخالف ہے اور دوسرا وجود سب

ماہیتوں میں مشترک ہی۔ دوسرا مسئلہ تعلق وجود و ماہیت ہی۔ ماہیت ماہیت
 مشتق ہی جسکے معنی یہ ہیں کہ وہ شے کیا ہی اور ذات اور حقیقت کا بھی
 اوپر اطلاق ہوتا ہی اور جب یہ معلوم ہو تو جاننا چاہیے کہ جو کلمی اُن افراد کی
 حقیقتوں کی طرف منسوب ہو گا جو اسکے تحت میں مندرج ہیں تو چہ نہ
 حالتوں سے خالی نہیں یا تو یہ عین اور نفس حقیقت افراد ہو گا جس طرح
 انسانیت زید و عمرو بکر کی نسبت کیونکہ انسانیت زید و بکر میں ان کی
 حقیقتوں کا عین ہی اور اس کلمی پر زیادتی صرف این اور وضع وغیرہ
 اور اسی طرح اور عوارض کے سبب سے ہوتی ہی جو شخص کے باعث ہوتی ہیں
 اور اگر ان عوارض سے قطع نظر کیا جائے تو یہ کلمی سب اپنی افراد میں یکساں
 پایا جاوے گا یا وہ کلمی جزو حقیقت افراد ہو گا جس طرح حیوانیت نسبت انسان
 اور فرس و راوکی امثال کے حیوانیت میں ہو کہ وہ اپنی افراد میں سے خواہ وہ
 فرس ہو یا انسان ہو ہر ایک کی حقیقت کا جز ہی یا وہ کلمی نہ عین حقیقت
 افراد ہونے جزو حقیقت افراد ہو بلکہ حقیقت افراد سے بالکل خارج ہو جس طرح
 چلنے والا یا ہنسنے والا بہ نسبت اون افراد کے جو اسکے تحت میں داخل ہوتے ہیں
 یہ دونوں امر حقیقت افراد سے خارج ہیں جب یہ امر بیان ہو چکا تو ہم کہتے ہیں
 کہ وجود ایک ایسے معنی رکھتا ہی جو ماہیتوں میں مشترک ہی تو یہ وجود ان
 تینوں حالتوں سے خالی نہیں یا تو اون ماہیتوں کا عین ہو گا یا اون کا

جز ہوگا یا نہ عین ہوگا نہ جز ہوگا بلکہ خارج از حقیقت ہوگا اور ماہیت پر
 نہ ائمہ ہوگا ابو الحسن اشعری اور ابو الحسین بصری معتزلی اور ابن نجیح اشاعری
 مذہب یہ ہے کہ وجود عین ماہیات ہی عام اس سے کہ وہ ماہیت واجب ہو یا
 ممکن ہو اور حکماء یہ کہتے ہیں کہ وجود عین ماہیات نہیں ہے بلکہ وجود ماہیت پر
 زائد ہے لیکن یہ زیادتی وجود کی صرف ممکنات ہی کے لیے ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا
 وجود زائد ماہیت پر نہیں ہے جیسا کہ آہیات میں بیان ہوگا۔ اکثر متفلسفین نے اللہ تعالیٰ کا وجود کی نسبت
 اسی مذہب کو اختیار کیا ہے اور بعض معتزلہ و اشاعرہ کے نزدیک جو ماہیت پر
 زائد ہے عام اس سے کہ ماہیت واجب ہو یا ممکن ہو۔ ہاں قسم ثانی یعنی جزئیت
 وجود کی طرف کسی نے چشم اعتبار سے نہیں دیکھا اور نہ قائل اس کا معلوم
 ہوا ہے مگر کتب کلام میں اس شق کے باطل ہونے پر دو دلیلین منقول ہیں۔
 اول یہ کہ اگر وجود جز ماہیت ہوتا تو لازم آتا کہ واجب مرکب ہوتا اور لازم
 باطل ہے جیسا کہ عنقریب آئیگا پس ملزوم بھی باطل ہے۔ اور ملازمت ظاہر ہے
 کیونکہ وجود ماہیت واجب پر یقیناً صادق آتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر وجود
 ماہیتوں کا جز ہوتا تو ضرور ہے کہ ماہیتوں سے پہلے ہوتا کیونکہ جز کل پر وجود
 ذہنی اور خارجی دونوں میں مقدم ہوتا ہے اور لازم اور ملزوم دونوں کا باطلان ظاہر ہے۔
 حکماء کی دلیلین زیادتی وجود پر یہ ہیں۔ اول یہ کہ اگر وجود زائد نہ ہوتا تو یا
 فائدہ حمل نہ ہوتا اور یا خلاف فائدہ حمل لازم آتا اور یہ دونوں امر باطل ہیں

لہذا زائد نہ ہونا وجود کا ماہیت پر بھی باطل ہے۔

بیان ملازمت یہ ہے کہ ہم ماہیت پر یہ حکم کرتے ہیں کہ ماہیت موجود ہی اور کبھی یہ حکم کرتے ہیں کہ ماہیت معدوم ہی اور حکم اول سے ہم یہ بات سمجھتے ہیں کہ ماہیت کے لئے وجود ثابت ہی اور یہ ہمارا استفادہ ہبات پر موقوف ہے کہ وجود ماہیت پر زائد ہو کیونکہ اگر وجود عین ماہیت ہو تو یہ قول کہ ماہیت موجود ہی بمنزلہ اس قول کے ہو جائے کہ ماہیت ماہیت ہے۔ کیونکہ فرض بھی ہے کہ وجود نفس ماہیت ہی پس کوئی فرق اس میں نہ ہوگا کہ ماہیت موجود ہی یا ماہیت ماہیت ہے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارا یہ کہنا کہ ماہیت ماہیت ہی مفید نہیں کیونکہ یہ خود شے کا اسی شے پر حمل ہے جیسے کوئی کہے کہ انسان آدمی ہی پس اگر وجود ماہیت پر زائد نہ ہوتا تو فائدہ حاصل نہ ہوتا حالانکہ فائدہ حاصل ہوتا ہی۔ پس معلوم ہوا کہ وہ ماہیت پر زائد ہی اسی طرح ہم اپنے اس قول سے کہ ماہیت معدوم ہی یہ سمجھتے ہیں کہ وہ نہیں ہے اس سے لازم آتا ہے کہ اگر وجود عین ماہیت ہو تو ناقض ہو جائے گا کیونکہ اگر وجود عین ماہیت ہو تو ہمارا یہ کہنا کہ ماہیت معدوم ہی بمنزلہ اس کے ہوتا کہ ماہیت ماہیت نہیں ہے کیونکہ کئی چیز پر عدم کا حکم کرنا اس سے وجود کا سلب کرنا ہی پس یہ قول کہ ماہیت معدوم ہی بمنزلہ اس کے ہوگا کہ ماہیت موجود نہیں حالانکہ وجود عین ماہیت فرض ہوا ہے۔ کیونکہ فرض یہ ہے کہ ماہیت اور وجود دونوں ایک ہیں

اور ایک کا سلب کرنا بعینہ دوسرے کا سلب کرنا ہوگا اور یہ تناقض ہی اور
 بطلان لازم بیان ملازمت سے ظاہر ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کبھی ہمکو
 وجود کا تصور ہوتا ہے اور ذہن ماہیت سے غافل ہوتا ہے اور کبھی ماہیت کا
 ہمکو تصور ہوتا ہے اور ذہن وجود سے غافل ہوتا ہے پس اگر ماہیت وجود کی
 غیر نہ ہو تو لازم آتا ہے کہ کسی شے کا تصور بدون اس کے نفس کے تصور کے ہو
 اور یہ محال ہے۔ حجت اول لوگوں کی جو کہتے ہیں کہ وجود نفس ماہیت ہی
 یہ ہے کہ اگر وجود نفس ماہیت نہ ہو تو یا تسلسل لازم آئیگا یا وجود و عدم کا
 اجتماع لازم آئیگا اور وہ دونوں باطل ہیں۔

بیان ملازمت۔ یہ ہے کہ اگر وجود ماہیت پُر ائم ہوتا تو ماہیت کی صفت
 ہوتا اور صفت موصوف سے قائم ہوا کرتی ہی پس وجود اس وقت میں ماہیت سے
 قائم ہوگا لیکن وجود کا قیام ماہیت سے دو حال سے خالی نہیں یا تو اس وقت
 اس کا قیام ماہیت سے ہوگا جب ماہیت موجود ہوگی یا جب ماہیت معدوم ہوگی
 اگر اول ہے تو تسلسل لازم آئیگا کیونکہ جب وجود ماہیت سے قائم ہوا اور ماہیت
 موجود تھی تو یہ امر جائز نہیں کہ اسی وجود سے ماہیت کا وجود ہو کیونکہ اگر ایسا
 ہوگا تو یہ امر لازم آئیگا کہ شے اپنے نفس سے مشروط ہو پس کسی شے کا اپنے نفس سے
 مقدم ہونا لازم آئیگا کیونکہ وجود میں شرط کا مشروط سے مقدم ہونا واجب ہے
 اور وہ محال ہے پس یہی امر باقی رہیگا کہ ماہیت دوسرے وجود سے موجود ہے

پس ہم اپنا کلام اس وجود ثانی کی طرف نقل کرینگے یہاں تک کہ تسلسل لازم آئیگا اور وہ بھی محال ہو اور اگر ماہیت معدوم ہوگی تو یہ امر لازم آئیگا کہ وجود معدوم سے قائم ہو پس لازم آئیگا کہ وجود اور عدم ایک مقام پر جمع ہو جاویں اور لازم کی دونوں قسمیں یعنی تسلسل اور اجتماع وجود و عدم باطل ہیں اور یہ دونوں بائیں اویسوقت لازم آتی ہیں جب ماہیت پر وجود کو ہم زاید تسلیم کریں اور جب لازم محال ہو تو وہ مفروض جو مستلزم محال ہو وہ بھی محال ہو گا پس زائد ہونا وجود کا ماہیت پر باطل اور عین ماہیت ہونا ثابت ہو گیا اور یہ بھی مطلوب ہے۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ جو تم کہتے ہو کہ وجود جب ماہیت سے قائم ہوگا تو یا ماہیت موجود ہوگی یا معدوم تو ہم کہتے ہیں کہ حصر باطل ہے کیونکہ اس جگہ ایک تیسری قسم ہے وہ یہ کہ وجود ماہیت سے قائم ہو دران حالیکہ ماہیت مرتبہ اطلاق میں من حیث ہی ہے یعنی نہ اوس میں اعتبار وجود ہو نہ اعتبار عدم ہو۔ بیان اسکا یہ ہے کہ ہم جسوقت کہتے ہیں کہ وہ شی من حیث ہو ہو ہی تو اس سے ہم اس بات کا ارادہ کرتے ہیں کہ شے موجود ہی نہ باعتبار کسی دوسری چیز کے کہ جواز کے ساتھ اوس کے اوصاف سے فرض کیجائے اور جب ہم یوں کہتے ہیں کہ شے اس حیثیت سے کہ وہ اس طرح ہے اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ شے ساتھ کسی وصف کے اپنے اوصاف سے

موجود ہی پس ماہیت ہماری اس قول میں رکھ یا وجود قائم ماہیت سے ہی
اور موجود ہی یا معدوم، ماخوذ ایک صفت کی ساتھ ہی جو اوصاف ماہیت سے ہی
اور وصف یا وجود ہی یا معدوم یا ایک کے لئے ایک دوسری حالت اسکے سوا ہی وہ
یہ کہ ماہیت پائی جائے بغیر کسی اعتبار کے اور یہی اعتبار سے اُسے وجود قائم ہو

تنبیہ

جب یہ بات معلوم ہوئی تو یہ بات جاننی چاہیے کہ وہ وجہ جس سے زیادتی
وجود پر استدلال کیا گیا ہو وہ صرف اسی بات پر دلالت کرتی ہے کہ
وجود ماہیت پر ذہن میں زائد ہی لیکن زیادتی وجود خارج میں اس پر کوئی
دلالت نہیں ہے۔ حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے تجرید میں اس کی تصریح
کردی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ کوئی ماہیت خارج میں بدون وجود کے موجود
نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ کوئی ماہیت بغیر اس بات کے کہ وجود سے
مقرون ہو خارج میں نہیں پائی جاتی پس کیونکہ وجود کی زیادتی خارج میں ہو سکتی ہے
تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ موجود کی تین قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو خارج اور
ذہن دونوں میں موجود ہو جیسے زمین و آسمان وغیرہ جب ہم ان کا تصور کریں۔
دوسری قسم وہ ہے جو خارج میں موجود ہو مگر ذہن میں موجود نہ ہو
جس طرح وہ موجودات ہیں جو خارج میں موجود ہوں مگر ان کا تصور ہم کو
نہیں ہے۔ تیسری قسم وہ ہے جو ذہن میں موجود ہے مگر خارج میں موجود

نہیں ہے جس طرح پہاڑ یا قوت کا یا دریا پارہ کا جب اس کا ہم تصور کریں
یہی حال معدوم کا ہے کہ ایک قسم معدوم کی وہ ہے کہ نہ وہ خارج میں موجود ہے
نہ ذہن میں موجود ہے جس طرح شریک جناب آئی کیونکہ خارج میں تو اس کا
موجود نہ ہونا ظاہر ہے اور ذہن میں بھی وہ اس وقت موجود نہیں ہوتا کہ
جب اس کا ہم تصور نہ کریں دوسری قسم وہ ہے جو ذہن میں معدوم ہے
جس طرح زمین و آسمان وغیرہ جو خارج میں موجود ہیں مگر ذہن میں معین و مہین
جب تک ہم ان کا تصور نہ کریں۔ تیسری قسم وہ ہے جو خارج میں معدوم ہیں
مگر ذہن میں موجود ہیں جس طرح پہاڑ یا قوت کا جب اس کا تصور کیا جاوے
و واضح ہو کہ ایک گروہ نے وجود ذہنی کا انکار کیا ہے اور وہ غلطی و خطا ہے
کیونکہ ہم بعض ایسے اشیاء پر حکم ثبوت کا کرتے ہیں جو خارج میں موجود نہیں ہیں
اور حکم ثبوت صفت مستلزم ثبوت موصوف ہے اور جب خارج میں وہ اشیاء
موجود نہیں ہیں تو ذہن میں موجود ہونگے اور یہی مطلوب ہے منکرین
وجود ذہنی یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر ذہن میں اشیاء موجود ہوں تو جب
ہم تصور مثلاً آگ کا کریں تو آگ کی گرمی چاہیے ذہن میں موجود ہو
اور یہ باطل ہے اس لیے کہ ذہن ایک ایسی شے مجرہ ہے جو گرمی اور سردی
کے قبول کرنے کے قابل نہیں ہے اور اجتماع ضدین بھی لازم آتا ہے
یعنی ذہن گرمی اور سردی کو دونوں کو ایک وقت میں قبول کرے مثلاً

ایک وقت میں ہم آگ اور برف دونوں کا تصور کریں جواب اس دلیل کا یہ دیا گیا ہو کہ زمین میں باہیت آگ اور برف کی بعینہ نہیں حاصل ہوتی بلکہ اسکی صورت اور مثال حاصل ہوتی ہو اور مقتضی گرمی کی مثلاً حرارت غازی آگ کی ہو پس اعتراض دفع ہو اور اجتماع ضدین بھی نہیں لازم آتا ہے۔

چوتھا مسئلہ یہ ہو کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ وجود عدم کے درمیان میں ایک واسطہ ہو اور اسکو حال سے تعبیر کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ حال وہ ہو جسکو نہ موجود کہہ سکتے ہیں نہ معدوم کہہ سکتے ہیں اور نہ ماسوا اسکے متقابل چیزوں سے وہ موصوف ہو سکتا ہی بلکہ وہ موجود کی صفت ہو۔

اس مذہب کی معرفت ایک مقدمہ کی تہید پر موقوف ہو اور وہ یہ ہو کہ مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم یہ ہو کہ جو خود اسبات کی قابلیت رکھتا ہے کہ بلا دخل غیر اسکا تصور ہو سکتا ہی جیسے جو ہر ہو کہ اسکے معنی بھی ہیں کہ جو موجود اپنے نفس سے قائم ہو و دوسری قسم وہ ہو کہ جن کا تعقل بغیر اسبات کے کہ غیر کو دخل ہو ممکن نہ ہو جیسے شریک باری کیونکہ جب ہم نے کہا کہ باری کا کوئی شریک نہیں ہو اسکے معنی یہی ہوئے کہ کوئی موجود ایسا نہیں ہو جسکی نسبت جانبی کی جانب یسی ہی جیسی زید کی نسبت عمرو کی جانب باعتبار شرکت ہو پس یسی شو کہ بھی معقول نہیں ہو سکتی بجز اسبات کے کہ غیر کی نسبت قیاس کر کے تعقل اسکا کیا جائے جب یہ مقدمہ قرار پا چکا تو یہ بات جانتی چاہیے کہ کوئی مفہوم اسبات سے

خالی نہ ہوگا کہ یا تو وہ خود ہی بغیر اس بات کے کہ غیر کی طرف اس کا قیاس کیا جاوے
 سمجھ میں آتا ہو یا بدون اس کے کہ غیر کے ساتھ اس کا قیاس ہو سمجھ میں نہ آتا ہو
 قسم اول کو ثابت اور قسم ثانی کو منفی کہتے ہیں قسم اول پر یا صفت وجود
 طاری ہوگی یا صفت عدم طاری ہوگی یا ان دونوں میں سے کوئی صفت
 نہ طاری ہوگی پس اگر اس پر صفت وجود طاری ہوگی تو وہ موجود ہو اور اگر صفت
 عدم طاری ہوگی تو وہ معدوم ہو اور اگر ان دونوں میں سے کوئی صفت اس پر
 نہ وار ہو تو وہ حال ہی اور واسطہ ہی معتزلہ نے اثبات حال پر دو طریقہ سے
 دو دلیلین پیش کی ہیں اول طریق سے دلیل یہ ہو کہ وجود چونکہ ماہیت پر
 زائد ہو لہذا ہم کہتے ہیں کہ یہ وجود یا موجود ہوگا یا معدوم ہوگا یا نہ موجود ہوگا
 نہ معدوم ہوگا اور جب پہلے دونوں شقیں باطل ہیں لہذا شق ثالث متعین ہو
 اور جب تیسری شق متعین ہوئی تو حال ثابت ہو گیا۔ بطلان شق اول کے
 وجہ یہ ہو کہ اگر وجود موجود ہو تو اس وجود کے لیے بھی وجود ہوگا اور ہم اس
 وجود میں اسی طرح کلام کرینگے جس طرح وجود اول میں کلام کیا تھا یہاں تک کہ
 تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہو اور دوسری شق اسوجہ سے باطل ہو کہ اگر
 وجود معدوم ہو تو لازم آتا ہو کہ شے اپنی نقیض یعنی مخالف سے متصف ہو اور
 یہ بھی محال ہو پس یہی شق بطلان سے محفوظ رہے کہ نہ وہ موجود ہو نہ معدوم ہو
 اور یہی حال ہے دوسرے طریق سے انکی دلیل یہ ہو کہ سواد اور بیاض عناصر ثابت ہیں

جو لونیت میں اور رنگ ہونے میں مشترک ہیں اور جو شے دو ثابت چیزوں میں
 مشترک ہوتی ہو وہ خود بھی ثابت ہوتی ہو لہذا لونیت جو سواد و بیاض میں
 مشترک ہو وہ بھی ثابت ہوگی۔ پھر یہ امر بھی ضرور ہے کہ سواد و بیاض سے ایک ایسی
 امر کے سبب سے ممتاز ہوتا ہے جو ان دونوں میں مشترک نہ ہو اور جو شے ان دونوں میں
 مشترک ہے اس کے متغیر بھی ہو کیونکہ اگر ایسا نہ ہو گا تو وہ دو نہ ہونگی اور اسی شے
 کی سبب سے ایک کو دوسرے سے تیز دیتے ہیں ہر ایک کو تیز ہو گا۔ اور جب یہ قرار پایا تو ہم کہتے ہیں
 کہ یہ امر مشترک یعنی لونیت یا موجود ہوگی یا معدوم ہوگی یا نہ موجود ہوگی نہ معدوم ہوگی اول
 دونوں میں باطل ہیں کیونکہ اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ ایک عرض دوسرے عرض سے قائم ہو یا
 معدوم موجود کا جز قرار پاؤ اور یہ دونوں امر باطل ہیں جیسا کہ بیان ہو گا لزوم اول کا بیان
 یہ ہے کہ لونیت سواد سے قائم ہے یا بیاض سے اور سواد و بیاض دونوں عرض ہیں
 پس عرض کا عرض سے قیام لازم آیا۔ اور لزوم امر ثانی اس طرح ہے کہ جو شے
 مشترک ہوتی ہو وہ غلبہ ہے اور غلبہ جز ہوا کرتی ہے پس اگر لونیت معدوم ہو
 تو جز سواد و بیاض معدوم ہو گا اور جب جز معدوم ہو گا تو کل ضرور ہی معدوم
 ہو گا پس سواد و بیاض عدمی ہونگے حالانکہ امر بالعکس ہے اور جب لونیت کا
 معدوم ہونا اور موجود ہونا دونوں امر باطل ٹھہرے تو تیسری قسم متعین ہوگی
 اور یہی مطلوب ہے جواب ان دلیلوں کے دو طرح سے دیئے گئے ہیں ایک
 جواب اجمالی دوسرا جواب تفصیلی۔ اجمالی جواب تو یہ ہے کہ یہ استدلال بمقابلہ

بدیہی ہی اور بدیہی کے مقابل میں دلیل اگر صحیح ہو تو اسن واماں علم و یقین سے اٹھ جائے اور یہی سفسطہ ہی اور وہ لائق سماعت نہیں اس واسطے کہ ضروری قابل تشکیک نہیں۔

توضیح اس بیان کے یہ ہے کہ یہ شخص جانتا ہو کہ شے یا موجود ہی یا معدوم ہی اور موجود و معدوم کے درمیان میں کوئی امر ایسا نہیں ہے جس کا تصور ہو سکے اور ایسی شے جس کا تصور نہ ہو سکے اور ہر عقل حکم نہیں کر سکتی اور جب عقل حکم نہیں کر سکتی وہ امر غیر معقول ہی اور غیر معقول امر کا اثبات جمالت بے معنی ہے۔

اور جواب تفصیلی دو وجہوں سے دیا گیا ہے وجہ اول یہ ہے کہ یہ تقسیم فرضی جو وجود میں کی گئی ہے کہ وہ یا موجود ہو گا یا معدوم الخ باطل ہے کیونکہ کسی شے کا اپنے اور اپنے غیر کی جانب انقسام ممنوع اور باطل ہے اس لیے کہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ سوا دیا سوا دہی یا بیا ض ہے اسی طرح اس جگہ مقام بحث میں نہیں کہا جاسکتا کہ وجود یا موجود ہی یا معدوم۔ اور جب یہ تقسیم مذکور باطل ہوئی تو جو شے اس تقسیم سے ثابت کی گئی ہے وہ بھی باطل ہوگی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ وجود وجود دہی مگر یہ کہنا کہ پھر وجود کے لیے وجود ہوگا اسکو ہم نہیں تسلیم کرتے کیونکہ وجود وجود عین وجود ہی اور جب وجود عین وجود ہوگا تو تسلسل نہیں لازم آتا اسکی مثال محسوسات ظاہری میں یوں ہو سکتی ہے کہ کہا جائے کہ صنویا تاریک ہی یاروشن تاریک ہے

تو لازم آویگا کہ شے اپنی نقیض سے متصف ہو اور اگر روشن ہو تو لازم آتا ہو کہ غمو کے لیے غمو ہو پس ایسی حالت میں اسکا جواب یہی ہوگا کہ ضو و روشن ہو اور یہ روشنی اسکی ذاتی ہو نہ باعتبار کسی اور ضو کے اور وجہ ثانی کا جواب دو طریقوں سے دیا گیا ہو۔

اول یہ کہ ہم بھی اختیار کرتے ہیں کہ لونیت ذہن میں موجود ہو کیونکہ وہ ایک امر کلی ہے اور یہ امر طے پاچکا ہے کہ کلی کا وجود ذہن میں ہوتا ہے جیسا کہ قریب اسکا بیان ہوگا۔

دوسرے یہ کہ ہم اگر یہ تسلیم بھی کریں کہ لونیت خارج میں موجود ہے پھر بھی کوئی محال لازم نہیں آتا ہو اسواسطے کہ عرض عرض سے قائم ہو سکتا ہو جیسے جلدی اور دیری جو دونوں عرض میں حرکت سے جو خود بھی عرض ہی قائم ہیں اور اسکی تحقیق بھی انشاء اللہ عنقریب آئے گی۔

پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ موجود خارجی واجب و ممکن کی طرف منقسم ہوتا ہو بیان اسکا یہ ہے کہ موجود خارجی یا اسکا وجود اوسی کی ذات سے ہو گا یعنی اسکی ذات اپنی وجود کے لیے کافی ہو یا اسکا وجود اپنے غیر کا محتاج ہوگا۔ اول واجب الوجود لذاتہ ہے اور دوسرا ممکن الوجود ہے واجب الوجود میں لذاتہ کی قید اسلئے ہے کہ واجب غیرہ خارج ہو جائے کیونکہ واجب غیرہ فی نفسہ ممکن لذاتہ ہی جس طرح علت تامہ اگر کسی شے کی موجود ہو تو معلول کا

وجود واجب ہوتا ہی مگر یہ غیر کے سبب سے واجب ہوتا ہی اس لیے کہ خود اسکا وجوب ذاتی نہیں بلکہ علت کی وجہ سے ہی اسطرح معدوم کی تقسیم بھی ہی کہ معدوم خارجی کا عدم اگر اسکی ذات کا مقتضا ہی یعنی اسکی ذات اس بات کی مقتضی ہو کہ وہ وجود سے کسی طرح متصف نہ ہو سکے یعنی عقل اس کے وجود کو تجویز ہی نہ کر سکے تو وہ ممکن الوجود لذاتہ ہی۔ اور اگر عدم اسکا ذاتی نہ ہو تو وہ ممکن الوجود ہے۔ اول کی مثال شریک باری ہی یا دو چیز و نکا ایک مکان میں ایک وقت میں جمع ہونا ہی اور دوسرے کی مثال کائنات کی وہ چیزیں ہیں جو محطہ بلخطہ عدم سے وجود کی طرف خارج ہوتی رہتی ہیں قسم اول میں لذاتہ کی قید اس لیے ہی تاکہ وہ شے جو غیر کے سبب سے ممکن ہو اور ذاتا ممکن ہی ممکن الوجود سے خارج ہو جائے جس طرح معلول کا عدم اس وقت میں جب علت اسکی معدوم ہو یہ عدم معلول کا اگرچہ ممکن ہو مگر یہ امکان اسکا ذاتی ہی کیونکہ یہ اسکا عدم علت کے نہ ہونے کی وجہ سے واجب ہی اور یہ امتناع غیر کی وجہ سے ہی پس وجود ہی معلول کا ممکن لذاتہ اور ممکن غیرہ ہی اور قسم معدوم سے ممکن الوجود بھی ہی کیونکہ جب تک امکان سے متصف ہی معدوم ہو گا اس کے لیے ثبوت بجز ذہن کے خارج میں نہیں کیونکہ اگر ثبوت خارج میں ہو تو اسکا وجود بھی خارج میں ہو جیسا کہ ابھی بیان ہو گا کہ وجود و ثبوت میں کوئی فرق نہیں ہی پس جب وجود

اونکا خارج میں نہیں ہی پس ثبوت بھی خارج میں نہ ہوگا۔
واضح ہو کہ بعض مشائخ معتزلہ مثل ابو علی جبائی اور اسکے بیٹے اور ان
دونوں کے تابعین وجود و ثبوت میں تفرقہ کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ثبوت
وجود اور عدم دونوں سے عام ہی آور وجود و عدم دونوں اخص ہیں جو
تحت میں اوس عام کے داخل ہیں اور ثبوت کے مقابلہ میں نفی ہے
پس ان لوگوں کے نزدیک معدوم وقت عدم بھی ثابت ہوا اور ثبوت
بھی خارج از ذہن ہی۔ ان لوگوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ جتنی
ذاتیں معدوم ہیں ان کے اشخاص آپس میں متبائن ہیں اور ہر نوع سے
جو چیزیں ثابت ہیں وہ غیر متناہی ہیں کیونکہ قائل کو انکی ذات بنانے
میں کوئی تاثیر نہیں اور ان کے وجود و عدم میں کوئی دخل ہی بلکہ ان کے
موجود کرنے میں تاثیر کرتا ہے اور اس بات پر بھی اتفاق کر لیا ہے کہ یہ
ذاتیں عدم میں ذاتیت میں سب برابر ہیں کیونکہ اسم ذات ان سب کو
شامل ہی اور جو امتیاز بعض کو بعض سے ہی وہ صفات جنسی کے سبب سے ہی
جیسے جوہر کے لیے جوہریت اور سواد کے لیے سوادیت یہ انکی متفق علیہ بات
مگر بان ابن عباس نے اس امر کو کہا ہے کہ وہ ذاتیں جو معدوم ہیں صفات سے خالی ہیں
واضح ہو کہ معتزلہ اسوجہ سے ایسے باطل امور کے قائل ہوئے ہیں کہ انکو
وجود ذہنی سے غفلت ہی۔ محققین کہتے ہیں کہ ہم نے جب وجود ذہنی کی تحقیق

کر لی اور پہنے او سے صحیح و درست پایا تو یہ جہالتین ہم سے دور ہو گئیں معدوم کے
ثبوت میں معتزلہ کی یہ دلیل ہو کہ معدوم متمیز ہو اور ہر متمیز ثابت ہو
پس نتیجہ یہ نکلا کہ معدوم ثابت ہو۔

پہلا مقدمہ چند وجوہوں سے ثابت ہو۔ اولیٰ یکہ ہم جانتے ہیں کہ آفتاب
کل مشرق کی طرف سے طلوع کرے گا اور یہ امر اس وقت معدوم ہی پس آفتاب کا
کل طالع ہونا ہمیں معلوم ہی اور جو چیز معلوم ہوتی ہو وہ اس سے متمیز
ہوتی ہے جو نہیں معلوم ہوتی۔

دوسرے یہ کہ ہم بائیں طرف حرکت کرنے میں اور دہنی طرف حرکت کرنے میں
اور آسمان کی طرف حرکت کرنے میں فرق جانتے ہیں اور اس بات کا ہم حکم بھی
کرتے ہیں کہ داہنی اور بائیں حرکت پر ہم قادر ہیں اور آسمان کی طرف حرکت
کرنے پر ہم قادر نہیں اور یہ حکم کرنا بغیر اس بات کے کہ ایک کا امتیاز دوسرے سے
مکن نہیں ہو۔ پس معدوم کا متمیز ہونا ثابت ہو۔

تیسرے یہ کہ وہ لذتیں جو معدوم ہیں ہم ان کا ارادہ کرتے ہیں اور وہ
آلام جو معدوم ہیں ان سے ہم احتراز کرتے ہیں اور وہ شے جو مقصود ہوتی ہو
وہ غیر مقصود سے متمیز ہوتی ہو۔ دوسرے مقدمہ کا ثبوت یہ ہی کہ متمیز ہونا
اپنے غیر سے صفت ہی اور ثبوت صفت کا اس بات کے فرع ہی کہ موصوف
ثابت ہو پس یہ امر ثابت ہو گیا کہ جو متمیز ہو وہ ثابت ہو۔

اس دلیل کا نقص اجمالی اس طرح سے کیا گیا ہو کہ ممنوعات مثلاً شریک باری معلوم ہے اور ہر معلوم بنا بر تھما سے بیان کے متمیز ہوتا ہے پس شریک باری ثابت ہو گا حالانکہ تم اس کے ثبوت کے قائل نہیں ہو۔ اور اسی طرح وہ مرکبات ممکنہ جو خارج بین معدوم ہیں جیسے پارہ کا سمندر اور یا قوت کا پہاڑ کیونکہ ان امور پر بھی تمھاری دلیل منطبق ہو حالانکہ تم سب اسبات پر متفق ہو کہ یہ خارج بین نہیں ہیں یہاں تک تو نقص اجمالی تھا اور نقص تفصیلی بلکہ جواب حلی یہ ہو کہ تمیز سے تم کیا مراد لیتے ہو تمیز ذہنی یا تمیز خارجی اگر امر اول مراد ہو تو مسلم ہی اور اگر تمیز خارجی مقصود ہے تو تمھاری دلیل اسبات پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ علم وجہ اول بین اور قدرت وجہ ثانی بین اور ارادہ وجہ ثالث بین تمیز ذہنی کو مستلزم ہی نہ تمیز خارجی کو پس تمیز ذہنی مستلزم ثبوت ذہنی ہی نہ ثبوت خارجی۔

بحث وجوب و امکان و امتناع

وجوب اور امکان اور امتناع کے متعلق دو مسئلہ ہیں اول مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح وجود و عدم کا علم بدیہی ہو اسی طرح وجوب اور امکان اور امتناع کا تصور بدیہی ہو اور انکی جو تعریفیں کی گئی ہیں ان سے مقصود تنبیہ اور بیان معنی لفظی ہی جس طرح کہا جاتا ہو کہ واجب الوجود اسے کہتے ہیں جسکی ذات خود اپنے وجود کی مقتضی ہو یعنی کسی غیر کا اپنے وجود میں

محتاج نہ ہو۔ اور ممکن الوجود اُسے کہتے ہیں کہ ماہیت اوسکی خود عدم کی مقتضی ہو پس وہ صلاحیت وجود کی مطلقاً نہیں رکھتا اور ممکن الوجود اوسے کہتے ہیں کہ ماہیت اوسکی نہ اپنی ذات سے وجود کی مقتضی ہو نہ عدم کی مقتضی ہو۔ مگر اگر جماعت اختیار کیا ہو کہ ان مفہومات کا تصور کسی ہو اونھوں نے واجب کی یہ تعریف کی ہے کہ واجب وہ ہے جو نہ ممکن ہو نہ ممکن اور ممکن وہ ہے جو نہ واجب ہو نہ ممکن اور ممکن وہ ہے جسکا وجود ممکن نہ ہو اور یہ جتنی تعریفیں ہیں سب باطل ہیں کیونکہ سب میں دو لازم آتا ہوا شیلے کہ ان تعریفوں سے یہ بات ظاہر ہو کہ ایک کا پہچانا دوسرے کے پہچاننے پر موقوف ہو اور اس طرح وہ تعریفیں بھی باطل ہیں جو بعضوں نے کی ہیں کہ واجب الوجود وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اور ممکن الوجود وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو کیونکہ جب کہا جائیگا کہ محتاج غیر کا نہ ہونا کیا چیز ہے اُسکے جواب میں یہی کہا جائیگا کہ وہ جو محتاج اپنے غیر کا نہ ہو اور جب یہ کہا جائیگا کہ محتاج غیر کا ہونا کیا چیز ہے تو اس کے جواب میں بجز اس کے نہیں کہا جاسکتا کہ جو اپنے غیر کا محتاج ہو اور یہ دو ہی اور اسی طرح ممکن میں کلام ہوگا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ وجوب و امکان و امتناع اعتبارات عقلی سے ہیں خارج میں انکا وجود نہیں ہو کیونکہ ہر ایسا امر جو خارج میں موجود ہو وہ یا واجب ہو گا یا ممکن ہو گا پس اگر وجوب خارج میں ثابت ہو تو اگر واجب کا

تو تسلسل لازم آویگا اور اگر ممکن ہوگا تو اوس کا زوال جائز ہوگا پس لازم آویگا کہ وجوب واجب سے زائل ہو جائے۔ پس واجب ممکن ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہوگا اگر امکان خارج میں ثابت ہو پس اگر وہ واجب ہو تو یہ خلاف مفروض ہوگا اگر وہ ممکن ہو تو تسلسل لازم آویگا۔ اور اگر اتنا ع خارج میں ثابت ہو تو اوس کا موصوف یعنی متنع خارج میں ثابت ہوگا کیونکہ صفت کا ثبوت موصوف کے ثبوت کی فرع ہو اور وہ محال ہے کوئی معترض اس مقام پر یہ کہہ سکتا ہو کہ اس بیان سے یہ معلوم ہوگا کہ امکان امر عدمی ہو کیونکہ دلیل سے اوس کے نفی ثابت کی گئے ہو اور جب اوس کا عدمی ہونا ثابت ہو گیا تو امکان اور نفی امکان میں کوئی فرق نہیں آسکتا کہ امکان بہ سبب لیل کے اور نفی امکان بہ سبب اپنے مفہوم کے عدمی قرار پائے اور عدیات میں تمایز نہیں ہی پس تفرقہ دونوں میں نہ ہوا حالانکہ دونوں کے مفہوم کا اختلاف بڑا بہت سمجھ میں آتا ہو۔

اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ اعتراض اس بنا پر وارد ہوتا ہے کہ اگر عدیات میں تمایز نہیں ہو حالانکہ عدیات میں تمایز نہ ہوتا ہو۔

واضح ہو کہ عدیات میں تمایز کا ثبوت علم وجدانی سے حاصل ہو بیان اوس کا یہ ہے کہ عدم لاشئ محض ہے مگر اوس کے مفہوم کا تصور ذہن میں ہوتا ہو۔ مثلاً عدم تیرا اور عدم بکر یہ تمایز ذہن میں موجودات ذہنی کی وجہ سے ہوتا ہو۔

تنبیہ جس طرح وجوب و امکان و امتناع اعتبارات عقلی ہیں
اویسی طرح وجود و عدم اور حدوث و قدم اور وحدت و کثرت اور
تعیین و بقا اور موصوفیت و اضافت بھی اعتبارات عقلی ہیں۔

بیان تقسیم ممکن

ممکن کی تقسیم عقلی اس مقام پر تین قسموں میں منحصر ہو گی کیونکہ ممکن یا متخیر ہو گا
یا متخیز میں حلول کئے ہو گا یا نہ متخیز ہو گا نہ متخیز میں حلول کئے ہو گا۔
تیسری قسم کی اکثر متکلیف نے لفی کی ہو جیسا کہ بیان اوں کا ہو گا اس
حالت میں ہر بار مذہب متکلیف ممکن کی تقسیم دو قسموں میں منحصر ہو گئی یعنی متخیز
میں اور اوس شے میں جو متخیز میں حلول کئے ہو۔ پس جاننا چاہیے کہ جو شے
متخیز ہے وہ جو ہر ہی اور وہ شے ہو جو اوس سے مرکب ہوتی ہو جیسے خطوط
اور سطحیں اور اجسام اور مراد متخیز سے وہ شے ہے جو ایسے مکان میں حاصل ہو
جسکی طرف اشارہ حسیہ اس طور سے ممکن ہو کہ وہ مثلاً یہاں ہی یا وہاں ہی
مگر یہ اشارہ حسیہ اوسکی ذات کے سبب ہو یہ قید جو لگائی گئی ہو اسکا سبب
یہ ہو کہ عرض بھی قابل اشارہ حسیہ ہوتا ہو لیکن وہ بالذات اوسکے قابل
نہیں ہوتا بلکہ اپنے محل کے واسطے سے قبول اشارہ کرتا ہو اور وہ شے جو
متخیز میں حلول کئے ہو وہ عرض ہی اور وہ ایسی شے ہو جسکی طرف اشارہ

۱۵ وہ جو ہر جس سے خطوط و سطح و اجسام مرکب ہوتے ہیں اُس سے مراد ہماری جو ہر فرد ہے ۱۲ از مصنف

کیا جائے مگر اسکی ذات کے سبب سے یہ اشارہ نہ ہو بلکہ اس کے محل کی جہت ہو۔ اس مقام پر کئی فائدہ ون کامیابان مناسب ہو اور وہ یہ ہیں۔
اول فائدہ یہ ہو کہ اشارہ حسیہ وہ خط موہوم ہو جسکا شروع اشارہ کرنے والے سے ہوتا ہو اور ختم اسکا جسکی طرف اشارہ کیا گیا ہو وہاں ہوتا ہو اور یہ اشارہ حسی اس سبب سے ہو کہ یہ اشارہ وہم سے قائم ہے جو حواس باطنیہ میں سے ایک حاسبہ ہو۔

دوسرا فائدہ یہ ہو کہ سمجھنے اشارہ کو حسیہ ہونی کے ساتھ اسلیے مقید کیا ہو کہ اشارہ عقلی تو عرض کی طرف بھی ہو سکتا ہو بدون اس امر کے کہ اس کے محل کا لحاظ کیا جائے بلکہ اشارہ عقلیہ تو جو ہر متخیز و عرض کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ مجرد کے حق میں بھی صادق آتا ہو کیونکہ ہر معقول کی طرف اشارہ عقلیہ ہو سکتا ہو۔

تیسرا فائدہ یہ ہو کہ حکماء اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ممکنات جو ہر و عرض میں منحصر ہیں مگر وہ کہتے ہیں کہ جو ہر متخیز اور غیر متخیز دونوں سے عام ہو انکی بناء پر تقسیم یوں ہوگی کہ ممکن یا تو کسی موضوع میں ہو کے پایا جاوے گا اور وہ عرض ہے اور مراد موضوع سے یہ ہو کہ جو اس چیز کو جو اوس میں حلول کرتی ہو قائم کرے۔ اور یا وہ ممکن موجود تو ہو مگر موضوع میں ہو کے نہ پایا جائے اور اسے جو ہر کہتے ہیں۔ پھر جو ہر یا کسی

چیز میں حلول کیے ہو گا یا اوس میں کوئی چیز حلول کیے ہوگی یا حال اور محل دونوں سے مرکب ہوگا۔ یا نہ حال ہوگا۔ نہ محل ہوگا نہ اون دونوں سے مرکب ہوگا۔ جو جو ہر کہ حال ہوتا ہی وہ صورت ہی۔ اور جس جو ہر میں دوسرا جو ہر حلول کیے ہوتا ہی اُسے مادہ کہتے ہیں۔ اور جو جو ہر حال اور محل دونوں سے مرکب ہی وہ جسم ہی کیونکہ جسم اوس مرکب کا نام ہی جو مادہ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے۔ اور وہ جو ہر جو نہ حال ہوتا ہی نہ محل ہوتا ہی نہ اون دونوں سے مرکب ہوتا ہی وہ جو ہر مجرد کہلاتا ہی اور یہ جو ہر مجرد۔ دو قسموں میں منقسم ہوتا ہی کیونکہ یا تو اُسکی اجسام سے تعلق ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر اجسام سے تعلق ہو تو اسے نفس کہتے ہیں اور اگر اجسام سے اسکو تعلق نہ ہو تو وہ عقل سے نامزد ہوتا ہی۔ پس اس تقسیم سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ جو ہر حکما کی رائے میں متیخر اور غیر متیخر سے عام ہے اور اکثر متکلیفین کے نزدیک جب جو ہر مجرد کا ثبوت نہیں ہی تو اون کے نزدیک انحصار اوس میں ہی جو پہلے بیان ہو چکا ہی۔

استدلال متکلیفین نفی مجردات پر

نفی مجردات پر متکلیفین نے یہ دلیل قائم کی ہی کہ اگر مجردات موجود ہوتی تو خدا کی صفت تجرد میں شریک ہوتی حالانکہ تجرّد صفات محضہ الہی میں سے ہی کیونکہ اوس سے خدا میں ترکیب لازم آتی ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ ایسی حالتیں جب خدا بھی مجرد ہوگا اور دوسری شے بھی مجرد ہوگے تو خدا میں ایک

ایسی شے ہوگی جو خدا کو دوسرے مجروح سے ممتاز کر دی اور دوسری ایسی شے
پانی جاوگی جو خدا میں اور دوسرے مجروح میں مشترک ہو پس واجب الوجود میں
ماہ الا مشترک اور ماہ الا قیاز و چیزوں سے ترکیب لازم آوے گی اور وہ محال ہے
اس استدلال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اون امور میں اشتراک سے
ترکیب لازم آتی ہے جو عارض ہوں علی الخصوص جب وہ امور سلبی اور عدمی ہوں
پس ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور دیگر مجردات میں جو امور مشترک ہوں وہ عدمی ہوں
بلکہ وہ امور مشترک محل بحث میں عدمی ہوں کیونکہ عدم تخیز اور کسی متخیز میں طول
کیجئے ہوئے نہ ہوتا ہے وہ امور میں جو مشترک ہوتے ہیں اور ان کا عدمی ہونا ظاہر ہے۔
بعض فضلا نے کہا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ جو اہر مجروحہ کے نفی میں دلائل نقلیہ پر اعتماد
کیا جائے کیونکہ عقل نہ جو اہر مجروحہ کے وجود کا یقین کرتی ہے نہ اس کے انتفاء کا
یقین کرتی ہے اور رسول کی تصدیق انتفاء مجردات پر موقوف نہیں ہے تاکہ قول
رسول اسباب میں مسموع نہ ہو لہذا مجردات کے نفی رسول کے قول سے جائز نہ ہو
حکیم محقق نصیر الدین طوسی کہتے ہیں کہ عقل کے وجود کی دلیلین مجروح
و مقروح ہیں اور اس کے امتناع پر بھی کوئی دلیل نہیں ہے۔

بحث تقسیم جوہر

جوہر کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔ اول بہر تخیز کو جوہر کہتے ہیں عام اس سے

۱۔ جوہر مجروح و مخصوص تجروح نفس کے نفی نقل سے مشکل ہے ۱۲ منہ

کہ وہ تقسیم قبول کرے یا نہ کرے اور چیز سے مراد وہ فراغ و فضا ہی جو موہوم ہوتا ہے اور اسکی طرف اشارہ حسیہ کیا جائے۔ اور دوسرے وہ متخیز جو تقسیم کو کسی طرح قبول نہ کرے اور یہ بحث حبیبین ہم کلام کرنا چاہتے ہیں اوس میں جو ہر انھیں معنوں سے مراد ہی نہیں لفظ متخیز جو ہر اور خط اور سطح اور جسم سب کو شامل ہے لیکن جب یہ قید لگائی جائے کہ وہ قبول قسمت نہیں کرتا تو خط و سطح و جسم خارج ہو گئے خط اس سبب سے خارج ہو گیا کہ وہ طول میں تقسیم قبول کرتا ہے اور سطح اسوجہ سے خارج ہو گئی کہ وہ طول و عرض دونوں میں تقسیم قبول کرتی ہے اور جسم اسوجہ سے خارج ہو گیا کہ طول و عرض و عمق تینوں جہتوں میں وہ تقسیم قبول کرتا ہے طول کا اطلاق تین معنوں پر آتا ہے۔ اول۔ اوس فاصلے کو کہتے ہیں جو پہلی مرتبہ فرض کیا جاوے۔ دوم۔ وہ فاصلہ جو اور فاصلوں سے مقدار میں زیادہ ہو۔ سوم۔ طول اوس فاصلہ کو بھی کہتے ہیں جو اوپر سے نیچے کی جانب آتا ہو عرض کا اطلاق بھی اسی طرح تین معنوں پر آتا ہے۔ اول۔ وہ فاصلہ جو دوسری مرتبہ فرض کیا جائے اور فاصلہ اول کو قطع کر جاوے۔ دوم۔ وہ فاصلہ جو مقدار میں باعتبار اور فاصلوں کے درمیانی حالت میں ہو۔ سوم۔ اوس فاصلہ پر بھی اطلاق عرض ہوتا ہے جو دونوں طرف بائیں و بائیں اور عمق کا اطلاق بھی تین معنوں پر ہوتا ہے۔

اول۔ وہ فاصلہ جو تیسری مرتبہ فرض کیا جاوے اور فاصلہ اول فرمائی کو قطع کر جاوے۔
 دوسرے۔ وہ فاصلہ جو اور فاصلوں سے مقدار میں کم ہو۔
 تیسرے۔ وہ فاصلہ جو پیچھے سے آگے کی طرف آتا ہو اور اسکا نام سک رکھا جاتا ہے جسوقت یہ صعود کرتا ہو اما خوف ہو۔ یہ سب طلاقات اور تعدد معنی اپنے مقام پر تو ثابت ہیں لیکن یہاں مراد طول سے وہ فاصلہ ہے جو پہلی مرتبہ فرض کیا گیا ہو۔ اور عرض سے مراد وہ ہی جو دوسری مرتبہ فرض کیا گیا ہو اور عمق سے مراد وہ ہی جو تیسری مرتبہ فرض کیا گیا ہو اسکے علاوہ اور معانی مراد نہیں ہیں۔

بحث ترکیب جسم جو ہر فرد سے

جب دو جوہر باہم ملین تو وہ چیز جو صرف ہمت طول میں زائد ہو وہ خطی اور یہ صرف ہمت طول میں منقسم ہوتا ہے کیونکہ اس کے لیے عرض نہیں ہے تاکہ اوس میں بھی وہ منقسم ہو اور جب دو خط باہم ملین تو وہ شے جو دو جہتوں میں زائد ہو باہم معنی کہ ایک زیادتی اوس ہمت میں ہو جس میں وہ دونوں خط ملے ہیں یعنی ہمت طول میں اور دوسری زیادتی اوسکی مخالف ہمت میں ہو باین طور کہ اوس سے ملی ہوئی تو ہو مگر اوس ہمت میں نہ ہو جس ہمت میں تالیف اون دونوں خطوں کی ہوئی ہو وہ ہمت عرض ہی اور اسے سطح کہتے ہیں اور سطح طول و عرض دو جہتوں میں منقسم

ہوتی ہے کیونکہ اوسین دونوں جہتیں پائی جاتی ہیں اور اسی طرح جب وسطین
 مل جائیں تو جسم اوس سے اس طرح سے حاصل ہوتا ہے کہ ایک سطح دوسرے سطح
 کے ساتھ دو جہتوں میں قرار دیا جائے ایک سطح اون دونوں سطحوں میں سے
 جہت عرض میں ہوگی اور دوسری سطح اوس جہت میں ہوگی جو اس جہت
 عرض کے مخالف اس طور پر ہے کہ یہ اوس پر منطبق ہو اور یہ جہت عمق ہوگی
 پس جسم تینوں جہتوں میں یعنی طول و عرض و عمق میں منقسم ہوگا پس کم سے کم
 وہ مقدار جس سے جسم حاصل ہو جائے آٹھ جوہر ہیں کیونکہ دو جوہروں سے
 خط حاصل ہوتا ہے اور دو سطحوں سے سطح حاصل ہوتی ہے اور دو سطحوں سے
 جسم حاصل ہوتا ہے پس مقدار حصول جسم کے لیے کم سے کم آٹھ جوہر
 ہونے چاہی ہیں یہ رائے محققین کی ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ کم تر وہ چیز
 جس سے جسم حاصل ہو جاتا ہے چھ جوہر ہیں کیونکہ تین جوہر سے ایک مثلث
 کے طور سے سطح حاصل ہوگی اور تین اور جوہر سے دوسرے سطح حاصل ہوگی
 اور جب انطباق ایک سطح کا دوسرے پر ہوگا تو جسم حاصل ہو جائیگا
 اس بیان سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس امر میں اختلاف ہے جو کہتا ہے کہ
 سطح چار جوہروں سے حاصل ہو جائیگی وہ اس بات کا قائل ہے کہ جسم آٹھ
 جوہروں سے بنے گا اور جو اس بات کا قائل ہے کہ سطح تین جوہروں سے بن جائی ہے
 وہ اس بات کا قائل ہے کہ جسم چھ جوہروں سے کم سے کم مرکب ہوگا۔

کبھی نے کہا ہو کہ جسم تین اور ایک کا مجموعہ ہی لینے چار سے حاصل ہو سکتا ہے۔
 تین جوہر تو اوسین سے بشکل مثلث ہونگے پس اسکے لیے طول اور عرض
 حاصل ہو گا پھر چوتھے جوہر کو اسکے اوپر اس طرح رکھیں گے کہ صنوبر ہی
 شکل مخروطی حاصل ہو جائے پس سو قوت میں اسکے لیے عمق بھی ہو گا۔
 اور ابو الحسن اشعری نے کہا ہو کہ جو منقسم ہو وہ جسم ہو اگرچہ وہ دو ہی
 جوہر ون سے کیون نہ مرکب ہو کیونکہ اوس نے جسم کی تفسیر ون کی ہو کہ جسم
 وہ ہی جو مؤلف ہو اور کم سے کم وہ عدد جس میں تالیف ممکن ہو دو ہیں۔
 اس مقام میں جو اختلاف ہو اوس میں کوئی نفع نہیں معلوم ہوتا اس لیے
 اسکے بیان میں طول وینا مناسب نہیں ہو۔

بحث اقسام اعراض

عرض یا تو شرط او سکی حیات ہو گی یعنی اسکے محل میں یہ بات مشروط ہو گی
 کہ وہ زندہ ہو اور اس قسم کے اعراض شمار میں دس ہیں۔ قدرت۔ اعتقاد۔ ظن۔ نظر۔ ارادہ۔ کراہت۔ خواہش۔ نفرت۔ اہم۔ اور اکال۔
 پایہ کہ اسکے محل میں حیات مشروط نہ ہو پس اور کاعروض صاحب حیات
 اور غیر صاحب حیات دونوں کے لیے ممکن ہو اس طرح کے اعراض شمار میں
 بارہ ذکر کئے گئے ہیں اور یہ بارہ فنا کے غیر ہیں۔ اس قسم کے اعراض میں
 حیات کا بھی شمار کیا گیا ہے۔ کیونکہ اگر حیات مشروط حیات سے ہو تو پایہ

حیات دوسری حیات سے مشروط ہوگی پس تسلسل لازم آویگا یا اسی حیات سے مشروط ہوگی پس شے کا اپنے نفس سے مشروط ہونا لازم آویگا اور جب شرط کا مشروط سے مقدم ہونا ضرور ہے تو تقدم شے علی نفسہ لازم آویگا اور وہ بھی محال ہے اور باقی اس قسم سے یا تو اوسکا ادراک حاسۃ بصر سے ہوگا اور وہ اوان بین اور اعتماد ہی اور یا حاسۃ سمع سے اوسکا ادراک ہوگا وہ فقط آواز سے یا ذوق یعنی چکھنے سے اوسکا ادراک متعلق ہو وہ طعموم بین یا حاسۃ شم یعنی سونگھنے سے اوسکا ادراک ہوتا ہو وہ بوہی یا لمس یعنی چھونے سے وہ مدرک ہوتی ہی وہ حرارت اور برودت اور رطوبت اور بیہوست ہی اور ابوہاشم نے کہا ہے کہ تالیف بھی عرض ہی جو دو محل سے قائم ہی اور ابوعلی جبائی نے جو اہر کے لیے ایک ضد ثابت کی ہے اور وہ فنا ہی اوسکا قول ہے کہ وہ ایسا عرض ہی جو قائم ہی مگر کسی محل میں نہیں اور موت کو بھی اوس نے ایک عرض وجودی ثابت کیا ہے کیونکہ وہ ضد حیات ہی اور بعض اشاعرہ نے بقا کو بھی عرض وجودی ثابت کیا ہے پس اعراض بنا برائے اول کی اکیس ہونگے اور ابوہاشم کی رائے کی بنا پر بائیس ہونگے اور ابوعلی کی رائے کی بنا پر تیس ہونگی اور راسخونہ کی بنا پر چوبیس ہونگی اور ان سب کی تفصیل انشاء اللہ غفر لہم۔

بحث جز

جز کی بحث ایک معرکہ الارباح بحث حکماء اور متکلمین میں ہو متکلمین اوس سے

قیامت میں اجساد کا عود ثابت کرتے ہیں اور حکماء اسکے منکر ہیں جیسا کہ متنازعہ
بیان ہو گا متکلمین اور حکماء میں اس امر میں نزاع ہے کہ جسم میں جو ہر فرد موجود
یا نہیں جو ہر متکلمین کے نزدیک جو ہر فرد موجود ہے اور جسم اوس سو مرکب ہے
و لیل و نکی یہ ہے کہ جسم مرکب ہے اور جو شے مرکب ہے اوس کے لیے اجزاء ضرور ہیں
پس جسم کے لیے اجزاء ضرور ہیں اور جب جسم کے لیے اجزاء ہیں تو جسم انقسام
کے قابل ہے اور جب جسم قابل انقسام ہے تو بطور محض عقلی یہ صورتیں ممکن ہیں۔
اول یہ کہ یہ تقسیم بالفعل ہے مگر ناتنا ہے یہی یہ مذہب نظام معتزلی ہے
یابہ کہ اوس کے انقسامات بالقوۃ اور تنا ہے یہی یہ مذہب علامہ شہرستانی ہے
یابہ انقسامات غیر تنا ہے اور بالقوۃ ہیں یہ مذہب جمہور فلاسفہ کا ہے
یابہ کہ بعض تقسیمین بالفعل ممکن ہونگی اور بعض بالقوۃ اور یہ کہ اکتفا
کی ہے کیونکہ اوس نے یہ کہا ہے کہ اجزاء اجسام چھوٹے چھوٹے ذرہ ہیں جو ایسے
سخت ہیں جنکی تقسیم و ہم میں ہوتی ہے مگر خارج میں اولیٰ جزا کی تقسیم نہیں
ہو سکتی یا یہ کہ وہ بالفعل قابل تقسیم ہے اور یہ تقسیم تنا ہے یہی یہ مذہب جمہور
متکلمین ہے۔ پس وہ جو ہر فرد کو ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تقسیم ایسے
جزو پر ختم ہوتی ہے جسکی تقسیم نہ کسر^۱ نہ قطع^۲ نہ وہا نہ فرضاً ہو سکتی ہے۔
۱۔ کہ قطعاً سے مراد کسر و قطع حسی ہے و ہم سے تقسیم اوس سے وسیع اور فرض عقلی اوس سے وسیع ہو

کیونکہ فرض عقلی تنا ہے اور غیر تنا ہے سب پر حاوی ہے ۱۲ منہ

یعنی کسی طرح حتی کہ ذہن میں بھی قابل قبول قسمت نہیں ہو سکتی ہیں
وجود جزو پر یہ استدلال کیا ہے کہ ہم جب کرہ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھیں تو جزو موجود
ہوگا اس دلیل کا سمجھنا کئی امور کے سمجھنے پر موقوف ہے اور وہ امور کرہ حقیقی
اور سطح حقیقی اور خط مستقیم ہیں۔ پس جاننا چاہیے کہ کرہ حقیقی سے مراد وہ
جسم ہے جس کو ایک مد و سطح گھیرے ہوئے ہو اور اس کے وسط میں ایک ایسا
نقطہ فرض کرنا ممکن ہو جس سے جتنے خطوط مستقیم محیط تک کھینچے جاویں وہ
آپس میں برابر ہوں اور اس نقطہ کو مرکز اور ان کل خطوط مستقیم کا کہتے ہیں
اور خط مستقیم اس خط کا نام ہے کہ اگر شعاع بصر پر اسے ہم رکھیں تو اس کے
کنائے اس کے وسط کے دیکھنے سے باخ نہ ہوں۔ جب یہ امر معلوم ہو چکا تو
جاننا چاہیے کہ جب ہم کرہ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھا پس ضرور ہے کہ وہ
کرہ اس سطح سے صرف ایک جزو ملاقات کرے گا اور اس جزو کا غیر منقسم ہونا
واجب ہے کیونکہ اس وقت ممکن ہوگا کہ ہم مرکز سے جزو ملاقات تک ایک
خط کھینچیں جو خط مستقیم ہوگا اور پھر مرکز سے ایک دوسرا خط اسی جزو تک
کھینچیں جو مقام ملاقات ہو پس اگر یہ دوسرا خط جزو ملاقات کے کسی جانب
مائل ہوگا اور سیدھا جزو ملاقات تک نہ پہنچے گا تو یہ خط مستقیم نہ ہوگا اور
خط اول سے بڑا بھی ہوگا پس وہ خطوط جو مرکز سے محیط تک گئے ہیں برابر
ہوں گے اور جب یہ خطوط آپس میں برابر نہ ہوں گے تو کرہ حقیقی نہ برابر بلکہ

کہ مضمون ہو گیا اور یہ خلاف مفروض ہی کیونکہ وہ کہہ حقیقی فرض ہوا تھا پس محال لازم آیا اور یہ محال اسوجہ سے لازم آیا ہو کہ موضع ملاقات کو منقسم فرض کیا ہے اور جس سے محال لازم آئے وہ محال ہی لہذا انقسام باطل ہی اور یہی مطلوب ہی اور جسوقت یہ کہہ حقیقی سطح حقیقی پر لٹھکا دیا جائے گا تو یہ جزو جو موضع ملاقات پر ہی ٹھیکہ اور دوسرا جزو اس کے مثل ہی وہ آئیگا اور اس میں کلام ویسا ہی ہوگا جیسا کہ جزو اول میں ہی ہا شک کہ کہہ کا دورہ تمام ہو جاویگا اور کہہ اور سطح دونوں ساتھی اجزاء غیر منقسم سے مرکب ثابت ہوں گے اور مطلوب اس سے پورا حاصل ہو جاویگا۔

جواب اس دلیل کا یہ دیا گیا ہو کہ کہہ کی ملاقات جو سطح سے ہوتی ہے وہ نقطہ سے ہوتی ہے اور نقطہ عرض ہے کیونکہ نقطہ طرف خط کو کہتے ہیں حالانکہ بحث اسوقت وجود جو ہر غیر منقسم میں ہی۔ جواب اسکا یہ دیا گیا ہے کہ موضع ملاقات اگر جو ہر ہی تو مطلوب ثابت ہی اور اگر عرض ہی تو عرض کے لیے محل ضروری ہی تو محل اس عرض کا یا منقسم ہوگا یا غیر منقسم ہوگا اگر منقسم ہوگا تو حال کا انقسام بھی لازم آویگا کیونکہ جو چیز منقسم میں حال ہوگی وہ بھی منقسم ہوگی کیونکہ وہ جزو حال کا جو ایک حصہ میں محل کے ہی اس جزو کا غیر ہے جو جو دوسرے حصہ میں محل کے ہی پس منقسم ہوگا حالانکہ وہ غیر منقسم فرض کیا گیا ہے اور اگر محل غیر منقسم ہوگا تو مطلوب ثابت ہو جاویگا کیونکہ محل عرض کا جو ہر ہی

یا وہ چیز ہی جو جوہر کی طرف منتہی ہی پس وہ جوہر حاصل ہوگا جو غیر منقسم ہے
 اور یہی مدعا ہے۔ اسکا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عرض کی دو تئیں مین ایک عرض
 ساری اور وہ وہ ہے کہ حال کا ہر جزو محل کے ہر جزو سے ملاقات کرے یہ عرض
 اس قسم کا ہے کہ اسکے محل کے منقسم ہونے سے اسکی بھی تقسیم لازم آتی ہے۔ اور ایک
 وہ عرض ہے جو ساری نہیں ہے اور وہ ساری کے خلاف ہے یعنی یہ ایسا عرض ہے
 کہ اسکے محل کے انقسام سے اسکا انقسام نہیں لازم آتا اور نقطہ قسم ثانی
 سے ہے کیونکہ وہ نہایت خط کا نام ہے اور نہایت خط وہ عرض ہے جو غیر ساری ہے
 پس نقطہ کا انقسام نہیں لازم آتا اور جب اسکا انقسام نہیں لازم آتا تو
 تمھارا مطلوب ثابت ہوگا بعض فاضل نے اسکا یہ جواب دیا ہے کہ ہم محل سے
 محل ملاقات مراد لیتے ہیں پس اگر وہ منقسم ہوگا تو حال بھی ضرور ہی منقسم ہوگا۔
 حکماء نے نفی جزو پر یہ استدلال کیا ہے کہ جب ہم ایک جوہر کو دو جوہروں کے
 درمیان مین رکھیں گے پس یہ جوہر جو درمیان مین ہے اسکی ملاقات ایک
 جوہر سے عین وہی ملاقات ہوگی جو اون مین سے دوسرے کی ہوگی یا غیر
 ہوگی اگر امداد ہے تو داخل جوہر لازم آویگا اور وہ محال ہے کہ داخل جوہر
 اس بات کا نام ہے کہ اجزاء یوں باہم مل جائیں کہ اونکا حجم جتنا چاہیے اتنا
 نہ رہے بلکہ اگر امداد دوم ہے تو اسی طرح ہوگا کہ بعض اور اسکا اون دونوں
 جوہروں سے یعنی بعض اور اسکا اون کے بعض سے ملاقی ہو اور اسوقت مین

وسط منقسم ہو گا اور یہی مطلوب ہے۔

متکلمین نے اس حجت کا یہ جواب دیا ہے کہ ملاقات نہ تو بعض اجزاء سے ہی نہ جمیع اجزاء سے ہی بلکہ اُن عرضوں کے ساتھ ہو جو اوس میں حلول کیے ہوئے ہیں جیسا کہ تمھارے نزدیک اُن اجسام میں ہی جو سطحوں کے واسطے سے ملاقات کرتے ہیں۔ اور کمال الدین ابن میثم نے اس حجت کا یہ جواب دیا ہے کہ ہر دو درمیانی طرفین کو چاہی ملاقات سے مانع ہوتا ہو اور جو شے اُن دونوں جزؤں سے ملاقات کر رہی ہو وہ اوس جزو کی نہایتیں ہیں اور اوسکی دونوں نہایتیں دو عرض ہیں جو اوس سے قائم ہیں اور عرض کے متعدد ہونے سے یہ نہیں لازم آتا کہ محل بھی متعدد ہو جائے اچھا ہم یہ بھی تسلیم کیے لیتے ہیں مگر یہ جو تمھنے کہا کہ اگر ہم درمیان میں دو جوہروں کے ایک اور جوہر رکھیں گے تو انقسام جزو ہو جائیگا یہ کیونکر صحیح ہو گا کیونکہ یہ تو ایک ایسا امر ہے جسے وہم فرض کرتا ہے اور اوس کے ساتھ اوس طرح حکم کرتا ہے جس طرح اُن اجسام میں حکم کرتا ہے جو تقسیم قبول کرتے ہیں کیونکہ جب عقل جو ہر فرد کے صحت کو قبول کرے گی تو اوس سے دو جوہروں کی ملاقات نسبتیں اور اضافتیں ہونگی پس اگر نسبتیں اور اضافتیں بہت سی ہونگی تو اُنکی کثرت سے ذات جو ہر فرد میں کثرت نہ لازم آوے گی اور جب جو ہر فرد میں کثرت نہ لازم آوے گی تو تقسیم بھی اوسکی نہ ہوگی دیکھیے محیط دائرہ میں جو نقطہ فرض کیئے جاوین وہ سب اُس نقطہ سے جو وسط دائرہ میں

مرکز کے نام سے موسوم ہی محاذی ہونگے تو اتنی نسبتوں کا اوس مرکز سے قائم ہونا اس بات کا مستلزم نہیں ہو کہ اوس مرکز میں بھی کثرت ہو جائے اسی طرح یہاں بھی تعدد اضافات سے اوسکی تقسیم اور اوسکا تکرر نہ لازم آوے گا۔ واضح ہو کہ ہماری رائے میں جزو کا اس قدر ثبوت معاد جسمانی کے امکان کے ثبوت کے لئے کافی ہو کہ جسم میں ایک ایسا جز ممکن ہو جو خارج میں بسبب صلابت وغیرہ کے قابل تقسیم نہ ہو اور موت سے مراد اون اجزاء اصلی کے تعلق کا اور اجزاء فاضل سے جو غذا سے حاصل ہوتے ہیں قطع ہو جانا ہو اور قیامت میں عود اجسام کے یہ صورت ممکن ہو کہ اون اجزاء اصلی میں مثل سابق قادر مختار قوت جذب و برداشت اجزاء فاضل پھر پیدا کرے جس طرح علاج سے قوت عضو پیدا ہو جاتی ہو یا بڑھ جاتی ہو اور مثال جزاء اصلی کی درختوں کا تخم ہو اور جذب جزاء اصلی کی مثال تخم کا اجزاء غیر اصلی کو جذب کرنا ہی غرض یہ ہو کہ معاد اجساد کا ثبوت اس امر کے ثبوت پر موقوف نہیں ہو کہ ایسا جز نہ ثابت کیا جائے جسکی تقسیم نہ وہم نہ فرض عقلی سے ممکن ہو اور ایسے جزو کا ثبوت جو اپنے خاصہ طبیعت کی وجہ سے خارج میں قابل تقسیم نہ ہو مشکل نہیں ہو غالباً اسی وجہ سے حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے تجزیہ میں جزو کے وجود کے خلاف استدلال کیا ہو اور اعادہ معدوم کے خلاف بھی استدلال کیا ہو اور معاد کی بحث میں معاد جسمانی کو ثابت کیا ہو مگر مشکلیں

نہیں معلوم کسوجہ سے اسے قد ثبوت پر اکتفا نہیں کرتے شاید اسوجہ سے وہ عدم تقسیم بوجہ فرض عقل پر ثبوت کرتے ہیں کہ علم کلام کا یہ وظیفہ ہے کہ ہر احتمال پر مکمل بحث کیجاوے یا انکے نزدیک ایسا جز ثبوت ہو اور ایسی حالت میں اثبات دعویٰ ضروری ہو نظام نے اپنے مذہب پر اونھیں دلیلوں سے استدلال کیا ہے جن دلیلوں سے متکلیف نے تمسک کیا ہے لیکن اجزائے غیر منقسم تسلیم کرنے کے ساتھ اسنے یہ بھی تسلیم کر لیا ہے کہ وہ اجزاء بالفعل غیر متناہی بھی ہیں پس اسکے تسلیم کرنے سے اسے دو اعتراض وارد ہوتے ہیں۔

اول یہ کہ اس بنا پر چاہیے کہ ہم ایک محدود اور متناہی مسافت غیر متناہی زمانہ میں طے کرین حالانکہ یہ باطل ہی بیان اسکا یہ ہے کہ یہ امر واضح ہے کہ قطع مسافت نہیں ہوتی مگر جب اسکے اجزاء قطع ہو جائیں اور جب اجزاء غیر متناہی ہوں تو وہ زمانہ جن میں وہ اجزاء غیر متناہی قطع ہونگے وہ بھی غیر متناہی ہونگے امر ثانی یہ ہے کہ اگر اجزاء غیر متناہی ہوتے تو لازم آتا کہ مقدار غیر متناہی ہوتی اور لازم باطل ہی پس ملزوم بھی باطل ہو۔ لازم کا بطلان تو مستغنی عن البیان ہے کیونکہ مقدار کا متناہی ہونا ظاہر ہی لیکن ملازمت کا ثبوت یہ ہے کہ مقدار کی کمی زیادتی مادہ کے تابع ہوتی ہے اور وہ تقسیم جو جسم میں بالفعل موجود ہیں کسی حد تک نہیں بلکہ غیر محدود ہیں پس مستند از بھی غیر محدود ہوگی نظام کی طرف سے وجہ اول سے یہ عذر کیا گیا ہے

کہ طفرہ لازم آتا ہی اور اسکی تقریر یہ ہی کہ متحرک جو مسافت غیر متناہیہ کو محدود زمانہ میں قطع کرتا ہی تو وہ بعض اجزاء کو چھوڑ جاتا ہی اور دوسرے بعض کو قطع کرتا ہی۔ اور دوسری وجہ سے یہ عذر کیا گیا ہی کہ اجزاء کے متناہی ہونے سے یہ بات نہیں لازم آتی کہ مقدار بھی غیر متناہی ہو جائے کیونکہ اجزاء ایک دوسرے میں در آتے ہیں پس دو دو اور تین تین جزو ایک جزو کے حیز میں آجاتے ہیں اس بیان سے اس نے تداخل کو اس مقام پر تسلیم کر لیا ہی اور جب تداخل کو تسلیم کر لیا تو وہ نسبت مقدار کو اجزاء سے تھی نہ رہی اور یہ دونوں عذر باطل ہیں تداخل کا بطلان انشاء اللہ آویگا اور طفرہ کا باطل ہونا بدیہی ہی اس لیے کہ یہ ممکن نہیں ہی کہ بدون وسط کے گزرے ہوئے جسم آخر مسافت تک پہنچ جائے۔

بحث تامل جوہر

اس بات پر جمیع عقائد کا محکم اس سے کہ وہ حکماء جو ان یا سنگین ہوں اتفاق ہی کہ اجسام جسمیت میں یکساں ہیں لیکن وہ فصلیں جو ان میں منظم ہوتے ہیں انکی جہت سے وہ مختلف نوعین ہو جاتی ہیں اور اہل امر یہ یہ دلیل قائم ہی کہ جسم سے امر واحد ہی معقول ہی جو سب میں مساوی ہی کیونکہ حکماء جسم کی تعریف میں یہ کہتے ہیں کہ وہ ایسا جو ہرے جو ابعاد شملتہ کو قبول کرتا ہی دران حالیکہ وہ ابعاد باہم یوں تقاطع کریں کہ اوک

تقاطع باہمی سے زاویہ قائمہ پیدا ہوں۔ اور شکلین کے نزدیک جسم وہ ہی جو طول و عرض و عمق رکھتا ہو اور یہ دونوں تعریفیں ہر ایک جسم پر صادق آتی ہیں پس اگر اجسام باہم مثل نہ ہوتے تو ایک تعریف میں وہ سب جمع نہ ہوتے کیونکہ جو چیز مختلف ہوتی ہیں وہ ایک تعریف میں جمع نہیں ہوتی ہیں۔ نظام کتابہ کہ طبیعت ہر جسم کی دوسرے جسم کی طبیعت سے مخالفت ہو کیونکہ انکے خاصہ مختلف ہیں جیسے حرارت و برودت و رطوبت و ریوشت اور لطافت اور کثافت اور اس کے ماسوا اور خواص بھی ہیں اور یہ مذہب ضعیف ہو کیونکہ جب خواص مختلف ہو تو یہ اثبات پر دال ہو کہ ان کے انواع مختلف ہیں نہ یہ کہ جسم کا مفہوم بھی مختلف ہو جاتا ہے۔

بحث بقاء جسم و وقتون میں

نظام اسبات کا قائل ہو کہ جسم باقی نہیں رہتے بلکہ آنا فنا معدوم ہوتے رہتے ہیں ایک جسم معدوم ہو جاتا ہے اور دوسرا جسم پیدا ہوتا ہے جس طرح ہوتا ہوا پانی ایک جزو اسکا گذرتا ہے دوسرا آتا ہے دوسرا گذرتا ہے تیسرا آتا ہے اور یہ مذہب باطل ہو کیونکہ ہم بد اہتہ اسبات کو جانتے ہیں کہ جس جسم کو پہنے پہلے زمانہ میں دیکھا تھا وہ زمانہ ثانی میں بعینہ موجود ہو مثلاً میں اسبات کو یقیناً جانتا ہوں کہ میں یقیناً وہی ہوں جو کل تھا۔ نظام اس مذہب کا اسلئے قائل ہوا ہو کہ اسے اسبات کا اعتقاد تھا کہ اجسام قبل قیامت معدوم

ہو گئی اور اس کے نزدیک اعدام فاعل کے سبب سے نہیں ہوتا اور نہ ضد کے طاری ہونے کے سبب ہوتا ہی کیونکہ اجسام کے لئے ضد نہیں ہی پس وہ عدم بقا ہے اجسام کا قائل ہو گیا ہی معتزلہ خوارزم کہتے ہیں کہ یہ قول جو نظام سے نقل کیا گیا ہی صحیح نہیں ہی بلکہ اس نے یہ کہا ہی کہ اجسام حالت بقا میں بھی مؤثر کے محتاج ہیں اور نقل کرنے والوں نے یہ سمجھا کہ وہ عدم بقا ہے اجسام کا قائل ہی۔

اور بعضوں نے نظام کی جانب سے یہ عذر کیا ہی کہ اجسام خصوصاً وہ اجسام جو بڑھتی ہیں وہ بڑھتے کھٹتے رہتے ہیں انہیں سے چونکہ اجزا تحلیل ہوتے ہیں اسلئے وہ کھٹتے ہیں اور چونکہ بدل یا تحلیل یعنی اوس چیز کا بدلہ ہو چکا رہتا ہی جو تحلیل ہو جاتی ہی اسلئے وہ بڑھتی ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہی کہ اجسام کبھی ایک حالت پر نہیں رہتے۔

بحث تداخل

کسی جزو زائد کا یون ملجانا کہ حجم نہ بڑھے تداخل ہی اور وہ باطل ہی کیونکہ ہم بالبداهت اس بات کو جانتے ہیں کہ ایک ہاتھ کو جب ہم اور ایک ہاتھ سے ملائے ہیں تو یہ مجموعی طوالت اوس طوالت سے زیادہ ہوتی ہی جو صرف ایک ہاتھ سے حاصل تھی اور یون ہی وہ فضا جس کو یہ دونوں ہاتھ بھر رہے گے وہ اوس فضا سے زائد ہوگی جس میں ایک ہاتھ تھا اور یہ

ظاہر ہو کہ اگر ایسا نہ ہو تو لازم آئے گا کہ ایک جزو کو دو جزوں سے کوئی
انتیاز ہی نہ ہو۔ اور یہ پیشاباً غلط ہے۔

بحث دوم خلو جسم اعراض سے

معتزلیہ اور حکماء اور امام فخر الدین رازی کا مذہب یہ ہے کہ نہ سبز کون کے اور نہ
اعراض سے جسم کا خالی ہونا جائز ہے۔ اور حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے ذائقہ
اور رائیخہ اور رویت کے سوا اور اعراض سے جسم کا خالی ہونا جائز کہا ہے اور
ابن نوہجت نے لون و رطبت اور رائیخہ کو بھی بڑھایا ہے اور اشاعرہ نے اختلاف
کیا ہے اوہ خون نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ اجسام کا کسی عرض سے خالی ہونا
محال ہے سو یہ مذہب اول یہ ہے کہ ہو اجسم ہی باوجودیکہ نہ اُسکے لئے کوئی رنگ نہ
اور نہ مزہ ہی نہ بو ہی اور نہ اسکے سوا کوئی چیز ہو مگر کون سے جسم کا خالی ہونا ممکن
نہیں ہے کیونکہ جسم کے لیے مکان میں حاصل ہونا ایک ضروری امر ہے۔
اس پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ ہوا حار و رطب ہی اور حرارت اور رطوبت
اعراض سے ہیں پس یہ کہنا کہ ہوا سوائے کون کے جمیع اعراض سے
خالی ہے یہ درست نہیں ہے۔

اور رکن الدین ہر جانی نے اول مذہب پر اس بحث میں یہ ایراد وارد کیا ہے
کہ اگر ہر جسم کے اعراض سے خالی ہونے کو جائز جانتے ہو تو یہ ممنوع ہے
اور بعض میں اگر خلو جائز ہی تو اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ کل میں

خلو ہو کیونکہ ممکن ہے کہ بعض کے لیے کوئی ایسی خصوصیت ہو جسے غلو میں دخل ہو اور اگر بعض میں خلو کا دعویٰ کرتے ہو یا نذر ہوا کے تو یہ بھی ممنوع ہے کیونکہ جائز ہے کہ ہوا میں رائیج ہو اور اس کا احساس اس سبب سے نہ ہوتا ہو کہ حاسہ کسی وقت ہوا سے خالی نہیں رہتا اور یہ مداومت احساس سے مانع ہوتی ہو کیونکہ ہم اس بات کو دیکھتے ہیں کہ جو شخص کسی بودار چیز کے ساتھ مداومت کرے تو وہ اسکی بو محسوس نہ کر سکیگا چہ جائیکہ وہ شخص جو مدت العمر اس کے ساتھ ہو اور رازا میں یہ ہے کہ ادراک حاسہ میں یہ شرط بھی کہ حاسہ کیفیت تکلیف نہ لے لیں سوقت میں جب مداومت سے عادت ہو جاوے گی تو حاسہ کیفیت سے متکلیف نہ ہوگا اور محسوس کا ادراک نہ کر سکیگا کیونکہ اسکو ادراک کی شرط منقود ہو۔

جسم کا دیکھا جانا

متکلیفین کے نزدیک اجسام مرنی ہیں اور غنوں نے پیش مذہب پر یہ استدلال کیا ہے کہ ہم اس چیز کو دیکھتے ہیں جو چیز میں حاصل ہو پس یہ شے یا جسم ہوگی یا عرض ہوگی اور عرض ہونا اس شے کا ناجائز ہے کیونکہ عرض کا حاصل ہونا چیز میں محتق ہے پس جسم ہونا اسکا ثابت ہو گیا۔

اور حکماء کہتے ہیں کہ جسم کا بالذات دیکھنا جائز نہیں ہے ورنہ ہم ہوا کو دیکھ سکتے اس سے یہ بات ثابت ہوتی کہ ہم جسم کو یا عرض دیکھتے ہیں اور جبکہ بالذات دیکھتے ہیں وہ رنگ وضو ہی۔ محقق طوسی کہتے ہیں کہ جسم بواسطہ رنگ

وروشنی دیکھا جاتا ہو کہ اگر رنگ سبب رویت نہ ہوتا تو ہم ہوا کو دیکھ سکتے
اور اگر روشنی سبب رویت نہ ہوتی تو ہم اندھیری میں جسم کو دیکھ سکتے
اور یہ حکم ضروری ہے۔

بحث تنہا ہی اجسام

اس بات میں اختلاف ہے کہ کیا جسم اس معنی سے تنہا ہی ہے کہ وہ ایک مد تک
پہنچ جائے جبکہ بعد کوئی جسم نہ ہو یا ان معنوں سے غیر متناہی ہے
کہ جسم کے بعد ایک جسم ہے اور اسی طرح بے انتہا اونکا سلسلہ جاتا ہے۔
حکماء ہند اور متقدمین نے امرثانی کو اختیار کیا ہے اور حکماء و جمہور محققین
اور متکلمین نے امر اول کو اختیار کیا ہے حکماء ہند و متقدمین کا مذہب اس
وجہ سے باطل کیا گیا ہے کہ اگر اجسام تنہا ہی نہ ہوتے تو غیر تنہا ہی ہوتے اور جب
تنہا ہی ہوتے تو ممکن ہوتا کہ زمین کے مرکز سے دو خط مثلث کے دونوں
ساقوں کی طرح نکالے جائیں جو غیر تنہا ہی حد تک گذرتی ہوئی چلی جائیں
پس ان میں دو بعد طولی ہونگے اور ان کے درمیان میں ایک بعد عرضی ہوگا اس
حالت میں اس امر میں شک نہیں ہے کہ بعد عرضی موافق بعد طولی بڑھتا جائیگا
اور یہ امر ظاہر ہے کہ جب بعد طولی بحسب فرض غیر تنہا ہی ہو تو بعد عرضی بھی
غیر تنہا ہی ہوگا اور درمیان میں دو بعد طولی کے ہوگا پس یہ بات لازم آئی
کہ جو شے غیر تنہا ہی ہو وہ دو گھیر لینے والوں میں محصور ہو جائے اور جو چیز

محصور ہوتی ہی وہ تنہا ہی ہوتی ہی پس لازم آتا ہے کہ ٹخنے تنہا ہی بھی ہو اور
 غیر تنہا ہی بھی ہو اور یہ بدلیل خلف باطل ہی پس ضرور ہو کہ جسم تنہا ہی ہو
 یہ برہان سلمیٰ سے موسوم ہی تصویر ہو سکتی یہ ہی Δ اس حجت پر یہ اعتراض
 کیا گیا ہو کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ بعد عرضی محصور میں الحاضرین ہی کیونکہ وہ
 غیر تنہا ہی ہی اسلئے کہ ہر بعد عرضی کے بعد ایک دوسرا بعد عرضی موجود ہی
 اور اسی طرح سے نا تنہا ہی عرضی بعد طولی کے ساتھ لی نہایت تک چلا جاویگا
 اور محصور حاضرین میں نا تنہا ہی ہوگا۔ اس جواب میں تامل ہی کیونکہ فرض
 عقل سے بعد نا تنہا ہی متعین ہوگا پس نا تنہا ہی محصور دو حاضرین میں ہوگا
 حکماء متقدمین ہند نے اپنے مطلوب پر یہ حجت قائم کی ہی کہ خارج عالم
 ایک جانب دوسرے جانب سے متماثر ہے کیونکہ وہ شے جو قطب جنوبی سے
 قریب ہو وہ اوش جزو کی غیر ہی جو قریب قطب شمالی ہی پس اگر عالم سے
 خارج عدم محض ہوتا تو تمایز نہ ہوتا اسلئے کہ عدم میں امتیاز نہیں ہی اور جب
 موجودات عالم محض جسم و جسمانیات میں منحصر ہیں تو یہ ثابت ہو کہ جسم نا تنہا ہی ہو
 جواب اس حجت کا یہ دیا گیا ہو کہ یہ امتیاز تو فقط وہم ہی وہم میں خارج میں
 اسکی کوئی حقیقت نہیں ہی۔ بین کتا ہوں کہ اجسام کی تنہا ہی بدلیل
 تطبیق سے استدلال ہو سکتا ہی کیونکہ دلیل تطبیق مصلحت میں بھی جاری ہو
 طریق استدلال اس جگہ اس طرح ہو سکتا ہو کہ ہم ایک نقطہ مفروضہ سے

ایک سلسلہ نقطوں کا فرض کرینگے۔ پھر او کے مقابل سے ایک نقطہ اور فرض کرینگے اور اس سے دوسرا سلسلہ فرض کرینگے یہ دونوں سلسلہ اگر بے نہایت چلے جاویں تو زائد و ناقص کی مساوات لازم آتی ہو اور وہ قطعاً محال ہو کیونکہ ایک سلسلہ مثلاً ایک مقام سے شروع فرض ہوا ہو اور دوسرا سلسلہ مثلاً ایک گزہٹ کے شروع ہوا ہو پس ایک سلسلہ ضرور بڑا اور ایک چھوٹا ہو گا اور چھوٹا سلسلہ تو تنہا ہی ضرور ہی جیسا کہ ظاہر ہو اور بڑا سلسلہ بھی تنہا ہی ہو گا کیونکہ بڑا سلسلہ بھی ایک مقدار معین سے زائد ہو اور یہ ظاہر ہو کہ ناقص تنہا ہی وہ نہیں ہو جو بقدر تنہا ہی زائد ہو یہ دلیل سب جہتوں سے احکام کے تنہا ہی کے ثبوت کے لیے کافی ہو کیونکہ ہر جانب سے نقطہ فرض ہو سکیں گے۔

بحث حلال

خلا کی وہ تفسیر میں ہیں ایک تفسیر اسکی لاشی سے کی گئی ہو۔ اور دوسری یہ ہو کہ وہ ایسا بعد ہو جس میں اجسام حلول نہ کیے ہوں۔

تفسیر اول کی بناء پر خارج عالم میں خلا ثابت ہو اس میں کوئی اختلاف حکماء اور متکلمین کے درمیان میں نہیں مگر دوسرے معنوں سے جو خلا ہے وہ ماہین اجسام متحقق ہو یا نہیں اس میں اختلاف ہو۔

متکلمین اور حکماء کی ایک جماعت نے تو یہ کہا ہو کہ ہاں متحقق ہو اور اکثر حکماء نے یہ کہا ہو کہ وہ متحقق نہیں ہو متکلمین نے یہ استدلال کیا ہو کہ جب ہم ایک

سطح مستوی کو دوسرے سطح مستوی پر یوں رکھیں کہ ایک کے کل جزاء دوسرے کے کل جزاء سے اس طرح ملاتی ہوں کہ اون دونوں کے درمیان میں کوئی جسم نہ ہو پھر ہم اسے ہر طرف سے برابر اوٹھا لیں تو اس کے جمیع جواہر ایک ہی دفعہ اوٹھ جاویں گے ورنہ تفکیک لازم آویگی اور تفکیک اس بات کا نام ہے کہ بعض جزاء اوٹھ جاویں اور بعض باقی رہیں اور یہ باطل ہے اس لیے کہ یہ بات ہم ایسے جسم میں فرض کرتے ہیں جو سخت ہو اور چکنا ہو یا یہ بات لازم آویگی کہ سطح مستوی نہ ہو یعنی بعض جزاء اس کے غلیظ ہوں وہ باند ہو جاویں گے اور بعض رقیق ہوں گے وہ بعد کو اوٹھیں گے کیونکہ جسم سخت میں سطح مستوی کا فرض کرنا ممکن ہے اور سطح مستوی فرض ہوئی پس خلاف مفروض لازم آویگا۔ واضح ہو کہ سطح مستوی سے مشروط کرنا فائدہ دینا ہے کہ اگر سطح مستوی نہ ہوگی تو ہوا اس کے جوف میں ہوگی اور رفع میں مستوی ہونے کی قید ایسے لگائی گئی ہے کہ اوٹھانا اگر برابر اور مستوی نہ ہوگا تو مطلوب لازم نہ آویگا کیونکہ جائز ہے کہ ہوا جو جسموں کے درمیان میں مقدار اوٹھانے کی داخل ہو جاویگی بعض محققین کا قول ہے کہ چاہے رفع جس طور پر ہو مطلوب حاصل ہو جاویگا اس قول کا مطلب ظاہر ہے کہ چاہے رفع مستوی ہو یا نہ ہو خلا ثابت ہوگا کیونکہ ہم کہیں گے کہ اول زمانہ میں جب امیر کی سطح واقع ہوگی تو وسط ضرور خالی ہوگا کیونکہ جسم جب

وسط سے ملاقات کریگا تو یقیناً وسط خالی ہوگا اور جب وہ ٹھیکاً توجہ تک
ہو اور وسط میں کسی جانب سے پہلے داخل ہو وسط میں غلام ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر غلام نہ ہو تو یا تداحل لازم آوے یا دور لازم
آوے یا کل عالم متحرک ہو جائے جسوقت کوئی شے مثلاً ایک مچھلی پانی کی
تہ میں یا ایک پتھر ہوا میں حرکت کرے اور جتنے لازم ہیں وہ سب باطل ہیں
پس ملزوم بھی لازم کی طرح باطل ہوا اول لازم کا تو بطلان ظاہر ہے کیونکہ
تداخل کا بطلان بیان نہ ہو چکا اور دور کا بطلان عنقریب بیان ہوگا
اور متحرک عالم کا بطلان جس سے ظاہر ہی لیکن بیان ملازمت یوں ہو کہ
جسم جب ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف متحرک ہوگا تو جب وہ
مکان ثانی میں حاصل ہوگا تو اس فرض پر اگر اپنی حالت پر باقی رہیگا
تو تداخل لازم آویگا اور اگر اپنی حالت پر نہ باقی رہیگا بلکہ اوس سے منتقل ہوگا
تو یا مکان اول کی طرف منتقل ہوگا یا اوس کے غیر کی طرف منتقل ہوگا پس اگر
امراول ہو تو دور لازم آویگا کیونکہ ہر ایک کی حرکت دوسرے کی حرکت پر
موقوف ہو اور اگر دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوا ہو تو ہم اُس میں ہی طرح کا
کلام پیش کریں گے پس یا تداحل لازم آویگا یا دور لازم آویگا اور وہ دونوں
باطل ہیں یا انتقال چوتھے مکان کی طرف ہوگا تو ہم اوس میں بھی اسی طرح کی
تقریر کریں گے جس طرح اول میں کی پس ایک پتھر کی حرکت سے عالم کی حرکت لازم آویگی۔

میں آتا ہوں کہ مثلاً چھڑ کی حرکت سے سرک عالم کا جس سے دریافت ہو جائے
 تامل ہی کیونکہ جائز ہے کہ عالم کو مثلاً چھڑ کی حرکت سے حرکت ہوتی ہو مگر
 محسوس ہوتی ہو مخالفین ثبوت خلاف رائے دونوں دلیلوں کا جواب دیا ہے
 اول دلیل کا یہ جواب دیا ہے کہ ہم اس بات کو نہیں تسلیم کرتے کہ اوپر کی
 سطح بدون نیچے کی سطح کے اوٹھ جاتی ہی بلکہ تختانی اور فوقانی سطحیں دونوں
 ایک ہی مرتبہ اوٹھتی ہیں کیونکہ دو سطحیں جب ملاقات تمام آپس میں کرتی ہیں
 جیسا کہ تخنہ ذکر کیا ہے تو ایک کے جذبے دوسرے کا جذب لازم آویگا
 جیسے ہوا پانی کو چوسنے کے سبب کھینچتی ہے دوسری دلیل کا اوٹھنے نے
 یہ جواب دیا ہے کہ یہ امور جب لازم آتے جب خلخل اور نکاثت نہ ہوتا تخیل
 جسم کے بڑھ جانے کو بغیر اس بات کے کہتے ہیں کہ اوٹھنے کوئی چیز ملائی جائے
 یا اوٹھنے انتشار پیدا ہو۔ اور نکاثت جسم کے گھٹ جانے کو کہتے ہیں
 بغیر اس کے کہ کوئی جز جسم کا گھٹ جائے یا ایک دوسرے میں دراوی پڑے دونوں
 باتیں دون اجسام میں جو رقیق ہیں جائز ہیں اور جب یہ جائز ہوا تو ہم
 کہیں گے کہ ہوا جو حرکت کر نیوالی ہے اور اس شے کے درمیان میں ہی
 جعلی جانب یہ شے حرکت کر رہی ہے وہ نکاثت ہوتی ہے اور وہ ہوا جو متحرک
 اور مبداء حرکت کے درمیان میں ہے وہ متخلخل ہوتی ہے پس خلاف اس
 چیز میں نہ لازم آویگا جس سے حرکت شروع ہوئی ہو اور نہ تدافل اس

چیز میں لازم آتا ہے جسکی طرف حرکت ہوتی ہو گا گیا ہو کہ یہ جزو مادہ کے ثبوت پر مبنی ہو جو جزو لایتجزی کے عدم ثبوت پر موقوف ہو پس اگر جزو لایتجزی ثابت ہو جائیگا تو یہ عذر کارگر نہ ہوگا۔

میں کہتا ہوں کہ ممکن ہے کہ کہا جائے کہ تکاثف وہ ہے کہ اجزاء جسم باہم اس طرح ملجاویں کہ اونکے درمیان میں عدم نہ ہو۔ اور تخلخل وہ ہے کہ اجزاء اس طرح جدا ہو جاویں کہ اونکے درمیان میں عدم ہو اور جسم کا ایک مکان معدوم سے دوسرے مکان معدوم پر منتقل ہونا ممکن ہے اور اجزاء کا خارج میں غیر قابل تقسیم ہونا جیسا کہ بحث جزوین پہنے بیان کیا ہو جزو اور خلا کا اس قدر ثبوت مساوی جہانی کے امکان کے ثبوت کے لئے کافی ہو۔

تفصیل عرض

ابتداء میں بحث اعراض کی کون کا ذکر کیا جاتا ہے کیونکہ وہ صحیح اجسام کو لازم ہے کوئی جسم موجودات میں ایسا نہیں جو کون سے خالی ہو اور کون حفرین حاصل ہونے کو کہتے ہیں کون کے متعلق کئی مسئلہ ہیں اول مسئلہ یہ ہے کہ کون جسم کا سفیر ہے کیونکہ کون بدلتا رہتا ہے اور جسم باقی ہے جو متغیر نہیں ہوتا دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ حصول جو کون میں ہوتا ہے یہ کسی علت کے سبب سے ہوتا ہے یا بلا علت ابو ہاشم نے اس امر میں یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ یہ حصول کسی علت معنوی کے سبب سے ہوتا ہے اور محققین مانند

ابو الحسنین اور اسکے اتباع کی رائے یہ ہو کہ یہ حصول کسی علت معنوی کے سبب سے نہیں ہوتا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہو کہ مکان اور چیز یہ دونوں لفظیں مترادف اور ہم معنی ہیں اور بعضوں نے ان دونوں میں تفرقہ کیا ہو اور اس تفرقہ کو انھوں نے اس طرح ظاہر کیا ہو کہ چیز وہ ہے جو جسم کو جمیع جہات سے گھیرے ہوئے ہو اور مکان وہ ہو جس پر جسم اعتماد کیئے ہوئے ہو جیسے وہ سر جو سنان نیزہ پر ہو پس وہ قضا جو اس کے سر کے محیط ہی وہ اس سر کے لئے چیز ہے اور سر سنان جس پر اس سر کا اعتماد ہی وہ اس کا مکان ہو۔

چوتھا مسئلہ یہ ہو کہ حکماء اور متکلمین نے اس امر میں اختلاف کیا ہو کہ آیا مکان موجود ہی یا نہیں اور بعد تسلیم وجود مکان اس امر میں اختلاف ہو کہ مکان کی ماہیت کیا ہی اول امر کی نسبت بعض کی رائے ہو کہ مکان کا وجود نہیں ہو مگر یہ خطا ہو کیونکہ بداهت اس بات پر شاہد ہو کہ جسم ایک مکان ہو دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہو اور ایک جہت سے دوسری جہت کی طرف متبدل ہوتا رہتا ہو اور یہ امر ظاہر ہو کہ عدم سے عدم کی طرف انتقال محال ہو اسکے علاوہ ہم اس بات کا بھی قطعاً حکم کرتے ہیں کہ جسم اپنے عوارض اور لوازم کے ساتھ منتقل ہو تو کوئی چیز ایسی ہونی چاہیے جس سے منتقل ہو اور جس کی طرف منتقل ہو اور یہ شے بحکم بداهت جسم نہیں ہو اور نہ جزو جسم ہو کیونکہ جزو اپنے کل کے ساتھ منتقل ہوتا ہو پس ضرور ہے کہ جسم سے خارج کوئی شے ہو

پس وہ موجود بھی ہوگی اور یہی مطلوب ہی تھا تاکہ کلام وجود و عدم
 مکان میں تھا لیکن امر ثانی یعنی ماہیت مکان میں جو کلام و اختلاف ہی
 وہ یہ ہی کہ متکلیفین کے نزدیک مکان اس فضا کا نام ہی جو مبہوم ہوتی ہی
 اور اجسام اپنے حاصل ہونے کی جہت سے او سے بھرتے رہتے ہیں اور افلاطون کا
 قول ہی کہ وہ بعد منقطع ہی اسی کے قریب قریب متکلیفین کا بھی قول ہے لیکن
 فرق یہ ہی کہ بعد متکلیفین کے نزدیک صرف مفروض ہی مفروض ہی اور افلاطون کے نزدیک
 وہ بعد موجود بھی ہی جس میں جسم نفوذ کر جاتا ہی اور ارسطو اور اسکے تابعین کا
 یہ قول ہی کہ مکان جسم حاوی کے سطح باطن کا نام ہی جو جسم محوی کے سطح
 ظاہر سے ملا ہوا ہوتا ہے اس تعریف پر یہ اعتراض ہوا ہے کہ اس
 بنا پر یہ لازم آتا ہے کہ فلک نہم جو محد دجہات ہے
 اس کے لیے کوئی مکان ہی نہ ہو کیونکہ اس کا حاوی کوئی نہیں تاکہ اس کی سطح
 باطن فلک اعظم کا مکان قرار دیا جائے حالانکہ محد کے جسم ہونے میں
 کوئی شک نہیں ہوا اور جب جسم ہے تو اس کے لیے کوئی مکان بھی ضروری ہی
 کیونکہ ہر جسم کے لیے مکان لازم ہے اور حکیم محقق نصیر الدین الطوسی اور
 ابوالہرکات نے افلاطون کا مذہب اختیار کیا ہی اور اس کے حق ہونے پر
 جو شے دلالت کرتی ہی وہ یہ ہی کہ مکان سے بعد ہی سمجھ میں آتا ہی کیونکہ
 لہ یعنی شق کی ہری فضاء ہنہ۔

جب ہم ایک کوزہ پانی سے خالی فرض کریں تو ہم اون بعد نکالتے ہوئے کہیں گے
 جنگو کوزہ کا جرم محیط ہو اور وہ ایسے ابعاد ہونگے کہ اگر وہ کوزہ پانی سے بھر دیا جائے گا
 تو اونھیں بعد نکال کر بھرے گا بہر طور بھرنے یا خالی رہنے سے ابعاد ہی موصوف ہوں گے
 اسکے علاوہ وہ صفتیں جو مکان کی مشہور ہیں کہ اس سے شے منتقل ہوتی ہے اور
 اسکی طرف منتقل ہوتی ہے اور وہ مساوی ہوتا ہے ممکن کے طول و عرض و عمق
 میں اور اسکے سوا جو باتیں علامات مکان میں بیان کی جاتی ہیں وہ سب
 اسی امر پر دلالت کرتی ہیں کہ مکان ابعاد ہی کا نام ہے یہاں تک قوت سے
 بعد کا مکان ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے کہ جو لوگ بدون کو مکان کہتے ہیں وہ یہ
 کہتے ہیں کہ یہ امر وہ ہے جسکی فطرت اور بجاہت حاکم ہے کون کے تحت
 ہیں چار نوعیں ہیں حرکت و سکون و اجتماع و افتراق۔

بحث حرکت

تمام کلام حرکت کی تعریف میں یہ ہے کہ جسوقت جسم ایک چیز سے دوسرے
 چیز کی طرف حرکت کرتا ہے تو اس میں شک نہیں کہ اسکی جا رہا لیتن ضرور ہوتی ہیں۔
 اول چیز میں حاصل ہونا دوسری انتقال اس چیز سے تیسری سے یہ کہ اس
 جسم کی محاذات ایک جسم سے زائل ہو جاتی ہیں چوتھے یہ کہ دوسرے جسم کی محاذات
 پیدا ہو جاتی ہیں متکلمین نے حرکت کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ اول حصول متحرک کا
 دوسرے مکان میں ہے کیونکہ جسم جسوقت مکان اول میں حاصل تھا اسوقت تو

متحرک ہی نہ تھا اور یہ امر ظاہر ہو کہ مکان اول در مکان ثانی کے درمیان میں کوئی مکان ہی نہیں پس حرکت کی تعریف میں ہی کہنا چاہیے کہ وہ حصول اول مکان ثانی میں ہو۔

حکماً حرکت کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ حرکت کمال اول ہو اس چیز کے لیے جو بالقوة اس حیثیت سے ہو کہ وہ بالقوة ہو۔

اس محل جملہ کا بیان یہ ہو کہ جو صفت کسی ذات کے لیے ثابت نہ ہو اور یہ امر ممکن ہو کہ وہ ذات اس صفت سے متصف ہو تو یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ذات اس صفت سے بالقوة موصوف ہو اور اس صفت کا حامل ہو جانا ذات کے لیے کمال ہوتا ہو۔

جب سے ہم بیان کر چکے تو جانا چاہیے کہ جب جسم مکان اول میں حاصل تھا اور اس کا حصول دوسرے مکان میں ممکن تھا مگر ثابت اور محقق بالفعل تھا پس یہ حصول اس جسم کا کمال بالقوة ہو اور حصول جسم کا مکان ثانی میں بغیر اس بات کے ممکن نہیں ہے کہ جسم مکان اول کو چھوڑے اور اس سے مسافت قطع کرے اور اس طرح کا انتقال ابھی جسم کے لیے حاصل نہیں مگر ممکن ہو کہ حاصل ہو اس لیے انتقال بھی جسم کا بالقوة کمال ہو۔

اس بیان سے ہمارے یہ امر معلوم ہو گیا کہ اس مقام پر دو کمال ہیں ایک انتقال مکان اول سے اور دوسرا حصول مکان ثانی میں لیکن پہلا کمال

انتقال اس لیے ہو کہ بعد انتقال مکان ثانی میں حصول ہوتا ہی پس حرکت جسم کے لیے کمال اول ہو۔

اور بعض متاخرین حکماء نے یہ تعریف کی ہو کہ محاذات اول سے جسم کا زوال حرکت ہو اور یہ بالکل ضعیف ہی کیونکہ محاذات کا زوال متحرک کے لیے ذاتی حیثیت سے نہیں ہی بلکہ وہ تو ایک ایسا امر ہی جو متحرک کے لیے بالعرض حاصل ہو جاتا

بحث سکون

مشکلین نے سکون کی تعریف یہ کی ہو کہ سکون وہ ہو کہ ایک چیز میں ایک مانہ سے زیادہ جسم حاصل ہو۔

اس تعریف پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تعریف میں تمنیہ ذکر کیا کہ ایک زمانہ سے زیادہ حاصل ہو اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ زمانہ کے اجزا ہوں تب وہ واحد اور نہ ائمداز واحد سے موصوف ہو گا حالانکہ زمانہ کے اجزا نہیں۔ تو ہم یہ جواب دینگے کہ یہ ثبوت جز دلالتی تجزی پر مبنی ہو اور ثبوت او سکا ہم قبل اسکے بیان کر چکے۔

اور حکماء کہتے ہیں کہ سکون عدم حرکت کو کہتے ہیں مگر یہ تعریف عام نہیں کیونکہ عرض ساکن نہیں ہوتا اور مجرد کو بھی ساکن نہیں کہتے بلکہ تعریف عام یوں ہوگی جب یہ کہا جائے کہ سکون نہ متحرک ہونا اور نہ جسکی شان سے متحرک ہونا ہو پس بنا بر تعریف اول کے حرکت و سکون میں تقابل تضاد ہی

اور بنا بر تعریف ثانی تقابل عدم و ملکہ ہی۔

بحث اجتماع

اجتماع اس مرکب نام ہے کہ دو جوہر اس طرح حاصل ہوں کہ اون میں تیسرا جوہر نہ داخل ہو سکے۔

بحث افتراق

افتراق وہ ہو کہ دو جوہر ایسے حاصل ہوں جس میں تیسرا جوہر داخل ہو سکے یہاں یہ سوال واقع ہوتا ہے کہ جتنی نوعیں کسی جنس کی تحت میں ہوتی ہیں وہ سبائیں ہوتی ہیں یعنی اون میں سے ایک دوسرے کے ساتھ مجتمع نہیں ہو سکتا جس طرح انسان اور فرس۔ یہ دونوں نوعیں اگرچہ ایک ہی جنس یعنی حیوان کے تحت میں مندرج ہیں مگر اجتماع اون کا ممکن نہیں مگر جنس کون کی تحت میں جو نوعیں مندرج ہیں وہ اس طرح نہیں کیونکہ بعض اوسکی بعض کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں جیسے اجتماع کہ یہ حرکت و سکون کے ساتھ صادق آتا ہو اور اسی طرح افتراق۔

جواب اسکا یہ ہے کہ جو کچھ سائل نے ذکر کیا وہ اون نوعوں میں ہوتا ہے جو حقیقی ہوں اور اضافی نوعوں میں یہ امر نہیں جیسے جسم نامی اور حیوان یہ دونوں نوعیں اضافی ہیں جو جسم کے تحت میں داخل ہیں اور ان دونوں کا اجتماع جائز نہ ہو۔ اسی طرح یہ نوعیں جو گون کے تحت میں مندرج ہیں

وہ بھی اضافی ہیں پس اجتماع بعض کا بعض کے ساتھ جائز ہو۔

انواع کے احکام

پہلے - اول یہ کہ یہ امور وجودی ہیں یعنی جو شے اون سے سمجھی جاتی ہو وہ معدوم نہیں ہو اور یہ امر اون کی اون تعریفوں سے ظاہر ہو جو مذکور ہوئی ہیں کیونکہ حصول حرکت و سکون دونوں میں مشترک ہو اور وہ ثبوتی ہو اسی طرح وہ فصلیں جو انھیں تمیز دیتی ہیں او سکون ثابت کرتی ہیں - اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ سکون بھی وجودی شے ہو۔

دوم - یہ کہ ان نوعوں میں سے وہ اشیاء بھی ہیں جو باہم متماثل ہوتی ہیں جیسے دو حرکتیں جو اوپر ہی کے جانب ہو رہی ہوں یا نیچے کی سمت ہو رہی ہوں یا وہ سکون جو کسی چیز میں ہوں یا کسی جہت میں ہوں اسی طرح اجتماع اور افتراق بھی ہے اور بعض اوقات میں سے وہ ہیں جن میں تضاد ہو جیسے دو حرکتیں ایک اوپر کی جانب دوسری نیچے کی جانب -

بحث رنگ

اور اغراض مشترکہ میں سے رنگ ہو اور وہ اون محسوسات میں سے ہو جنکو بصر خود ہی ممتاز کر لیتی ہو لہذا کہا گیا ہے کہ اسکی تعریف کی کوئی ضرورت نہیں ہو۔

سابقین میں سے ایک قوم نے کہا ہے کہ رنگ کی کوئی حقیقت خارج میں

موجود نہیں ہی بلکہ مثلاً سفیدی کا خیال ہوتا ہی جب ہوا شفاف جسموں سے ملتی ہو اور سیاہی کا تخیل جزا جسم کی کثرت سے ہوتا ہو اور یہ اس سبب سے ہوتا ہی کہ ضواء کی تہ میں مؤثر نہیں ہوتی۔

حقیقین نے اس بات پر اجماع کر لیا ہے کہ ان لوگوں کا یہ قول باطل ہی کیونکہ جو کچھ اونھوں نے کہا یہ مکابرہ بمقابلہ بدیہی ہے۔

اور ایک قوم نے صرف سیاہی کو ثابت کیا ہے نہ سفیدی کو اور بعض لوگوں نے سیاہی اور سپیدی دونوں کو اس طرح سے ثابت کیا ہے کہ وہ دونوں اصلین بسیط ہیں اور جو علاوہ انکے رنگ ہیں وہ ان دونوں سے بحسب کمی و زیادتی مرکب ہیں۔

اور بعض نے کہا ہے کہ اصول یعنی بسائط الوان کے پانچ ہیں۔ سیاہی اور سفیدی اور سرخی اور زردی اور باقی جو رنگ ہیں وہ انھیں سے مرکب ہیں۔ اور ابوبہاشم بھی اسی کا قائل ہے اور ایک قوم نے زردی کی نفی کی ہے اور انھوں نے یہ کہا ہے کہ زردی سرخی اور سپیدی سے مرکب ہے۔ اور جن لوگوں نے سپیدی کی نفی کی ہے انھوں نے اس کے تخیل کا باعث یہ تحریر کیا ہے کہ ہوا ضو کو شفاف اجزا کی طرف لیجاتی ہے جو چھوٹے چھوٹے اجزا ہوتے ہیں پس ضواء ان کی سطحوں پر واقع ہوتی ہے اور بعض کا عکس بعض پر پڑتا ہے پس سپیدی کا تخیل ہوتا ہے حالانکہ سپیدی نہیں ہے

اسکی تمثیل و بخون نے اس شیشہ سے دی ہی جو کٹا ہوا ہو کیونکہ وہ قبل
 کٹنے کے سپید نہ تھا اور جب وہ کوٹ ڈالا گیا تو سفید ہو گیا کہا گیا ہے کہ یہ غلطی ہی
 کیونکہ ہم سفیدی کا حس بغیر اس بات کے کرتے ہیں کہ ہوا کی مخالفت اجسام
 شفاف سے ہو کیونکہ انڈا قبل اسکے کہ اسکا چھلکا اوتا رڈ الا جائے شفاف ہی
 حالانکہ ہوا اس سے بھی ملتی ہی مگر کچھ بھی بیاض محسوس نہیں ہوتی پھر اس کے
 چھیلنے کے بعد ہوا اس سے نکل جاتی ہی اور وہ کثیف ہو جاتا ہے اور
 اوس میں سفیدی محسوس ہوتی ہی اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جس وقت اسکا
 پوست نکالا جاتا ہو اس کے گرد ہوا کے اجزاء رہتے ہیں جو اس سے ملتے ہیں
 اسوجہ سے اوس میں سفیدی رہتی ہی اسکا جواب یہ دیا جائیگا کہ اگر سفیدی ایسی
 ہوتی تو بعد پوست کی جدائی کے سفیدی کم ہو جاتی کیونکہ ہوا کے اجزاء
 میں جخلخل ہوتا ہی حالانکہ امر بالعکس ہے۔

بحث روشنی

روشنی حس بصر سے محسوس ہی پس وہ محتاج تعریف نہیں ہی روشنی کی
 حقیقت میں ایک جماعت کا یہ قول ہی کہ روشنی ایک جسم ہی جو اجسام سے
 جدا ہوتی ہی اور متحرک ہوتی ہی جیسے وہ ضویر جو کو اکب سے پیدا ہوتی ہے
 کہا گیا ہو کہ یہ خطا ہی کیونکہ اگر ضویر جسم ہوتی تو یا محسوس ہوتی یا غیر محسوس ہوتی
 امر ثانی باطل ہی کیونکہ ضویر یقیناً محسوس ہی اور اسی طرح اول بھی باطل ہی

کیونکہ اس وقت میں واجب ہو کہ اس چیز کو چھپائے جو اس کے تحت میں ہی پس زیادہ ضرور زیادہ پوشیدگی کی باعث ہوتی حالانکہ امر بالعکس ہے۔
 متکلیں اور حکماء میں اس بات میں اختلاف ہی کہ ضرور بشرط وجود رنگ سے یا رنگ کے دکھائی دینے کی شرط ہو متکلیں امر ثانی کے قائل ہیں اور شیخ ابو علی سینا نے امر اول کو اختیار کیا ہی شیخ نے اپنے مختار پر یہ حجت پیش کی ہو کہ ہم رنگ کا تاریکی میں جس نہیں کرتے پس یہ جس نہ کرنا یا اس سبب ہو کہ الوان کا وجود ہی نہیں ہو پس مطلوب حاصل ہو یا یہ کہ تاریکی احساس کی مانع ہوتی ہو اور یہ امر دو وجوہوں سے باطل ہے۔ اول یہ کہ تاریکی ضرور کے نہونے کا نام ہی اور جو شیء معدوم ہو وہ مانع نہیں ہو سکتی۔ دوسرے یہ کہ اگر تاریکی مانع ہوتی تو چاہیے کہ جو شخص آگ سے دور ہو وہ اس شخص کو جو آگ سے قریب ہو نہ دیکھتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ جواب اس دلیل کا یہ دیا گیا ہو کہ یہ امر کیون جائز نہیں ہے کہ ضرور الوان کے دکھائی دینے کی شرط ہو پس وہ الوان اس سبب کہ ضرور جو اس کی شرط ہی نہیں پائی جاتی اسلئے وہ نہیں دکھائی دیتی ہو نہ اس سبب کہ ظلمت کو ہم مانع قرار دیں اور اس شخص نے جو آگ سے دور ہو مگر اندھیری میں بیٹھا ہو اس شخص کو جو آگ سے قریب ہو اسلئے دیکھا کہ دیکھنے کی شرط موجود ہو اور وہ دیکھنے کی شرط ضرور کا اس شخص پر واقع ہونا ہے جو آگ کے قریب ہو۔

بحث ظلمت

ظلمت کے بارہ میں اشاعرہ کی ایک جماعت کا یہ قول ہے کہ وہ ایک وجودی صفت ہے حالانکہ یہ خطا ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ جو شخص تاریکی میں بیٹھا ہے وہ اس شخص کو نہ دیکھے جو روشنی میں بیٹھا ہوا ہے اس لیے کہ ظلمت ان دونوں کے درمیان میں حائل ہو گے۔ کہا گیا ہے کہ امر حق یہ ہے کہ ظلمت عدمِ ضور کا نام ہے مگر مطلقاً نہیں بلکہ عدمِ ضور اس شے سے ہے جو جسکی شان سے روشن ہونا ہو اس تعریف سے مجربات خارج ہو گئے کیونکہ انکی شان سے تاریک ہونا نہیں ہے پس بنا بر قول اول کے ان دونوں میں تقابل تضاد ہوگا اور بنا بر مذہب ثانی کے عدم و ملکہ کا تقابل ہوگا کیونکہ تاریکی عدمِ روشنی ہے۔

بحث ذائقہ

ذائقہ کیفیت مزاجی کا نام ہے اس کے لئے کوئی ایسا جسم ضروری ہے جو اسے قبول کرے اور وہ جسم یا لطیف ہو یا کثیف ہو یا نہ لطیف ہو نہ کثیف بلکہ اعتدال کی حالت میں ہو اور اس میں جو شے اثر کرتی ہوگی وہ برودت ہوگی یا حرارت ہوگی یا وہ کثیف ہوگی جو حرارت و برودت کے بین میں ہوگی اس طرح تین حالتوں کی تین تین حالتیں باعتبار انکی فاعل کے ہیں پس ضربِ فیہ سے نو قسمیں حاصل ہوئیں۔ تین قسمیں

حرارت کے لئے مین اگر حرارت نے لطیف مین اپنا فعل کیا تو تیزی حاصل ہوگی اور اگر اوس نے اپنا فعل کثیف مین کیا تو لمبی حاصل ہوگی اور اگر اوس نے اپنا فعل معتدل مین کیا تو کمینی حاصل ہوگی۔ اور برودت کے لیے بھی تین حالتیں مین اگر اوس نے کثیف مین اپنا فعل کیا تو کھٹاس حاصل ہوگی اور اگر لطیف مین اپنا فعل کیا تو سیٹھا پن حاصل ہوگا۔ اور اگر معتدل مین اپنا اثر کیا تو یکساں پن حاصل ہوگا۔ اور کیفیت متوسطہ اگر ناعمل ہوگی تو اوس کے لئے تین حالتیں مین اگر اوس نے لطیف مین اپنا اثر کیا تو چکناٹی حاصل ہوگی۔ اور اگر کثیف مین اوس نے اپنا اثر کیا تو حلاوت حاصل ہوگی اور اگر معتدل مین وہ اپنی تاثیر کر لگی تو بھیکا پن حاصل ہوگا اور پھیکا پن دو معنوں مین مشترک ہے جو آپس مین ایک دوسرے کے غیر مین ایک اوس چیز پر اوسکا اطلاق ہوتا ہے جس مین کسی قسم کا مزا ہی نہ ہو دوسرے اوس شے پر بھی اوسکا اطلاق ہوتا ہے جسکا دراصل کچھ مزا تو ہو لیکن مین سے کہ کثافت اوسکی زیادہ ہے کوئی شے جدا ہو کر زبان سے مخلوط نہیں ہوتی لہذا اوسکا ذائقہ محسوس نہیں ہوتا جیسے تانبا کہ اوس سے کوئی شے ایسی جدا نہیں ہوتی جسے زبان محسوس کرے دوسرے وہ شے جسکا ذائقہ کچھ مزہ ہو اور اوسکی لطافت کی وجہ سے اوسکا مزہ پھیکا محسوس ہوتا ہے یہ دو معنی قفاہت مزہ مین شمار کئے گئے ہیں نہ معنی اول کیونکہ وہ عدم ہی اور طعم موجود ہی پس طعم مین اوسکا شمار نہ ہوگا طعم کا انحصار جیسا کہ کہا گیا ہے

ان نو قسموں میں یقینی نہیں ہو کیونکہ کسی برہان نے حصر پر دلالت نہیں کی اور ایسے طعم بھی پائے جاتے ہیں جو ان نو میں داخل نہیں ہیں اور جو لوگ حصر کی جانب مائل ہیں ان کے بیان میں نقص موجود ہی کیونکہ کافور یا دھند اس بات کو کہ بار دہی پھر بھی تلخ ہو اور شہد شیرین ہو یا دھند اس کے کہ وہ گرم ہو اور زیت میں چکنائی ہو یا دھند اس کے کہ وہ گرم ہو اور بھی اسی طرح سے بہت سی چیزیں ہیں پھر وہ لوگ جو انحصار کے قائل ہیں ان میں سے بعض نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ پانچ اونہیں سے بسیط ہیں اور وہ شیرینی اور کھٹائی اور تلخی اور ٹکینی اور تیزی ہی اور باقی انہیں سے مرکب میں پھر جسم لمجاظ طعم یا ایک صفت سے متصف ہوگا یا دو صفتوں سے متصف ہوگا جس طرح تلخی اور قبض رسوت میں پائے جاتے ہیں یا تین طعم او میں پائے جاتے ہوں جس طرح تیزی اور تلخی اور قبض بگن میں پایا جاتا ہے جب درخت اور سکا پڑا ہوا ہو جائے۔

بحث رواج

اعراض عامہ سے رائج ہیں اور وہ ایسی کیفیتیں ہیں جنکا اور اک نو گھنوسی ہوتا ہے رائج بہت سی چیزوں کے لیے جنس ہو مگر ان نوعوں کا کوئی مخصوص نام نہیں کیونکہ یہ امر واجب نہیں کہ ہر معنی کے مقابل میں لفظ وضع کی جائے اور اگر ایسا نہ ہو تو لازم آئے کہ الفاظ غیر متناہی ہوں

کیونکہ معانی غیر متناہی ہیں بلکہ وضع اون معانی کے لئے ضرور ہے جنکی طرف کثرت سے احتیاج ہوتی ہو اور اس محل میں وہ نوعین چند وجہوں سے سمجھ میں آتی ہیں۔

اول باعتبار موافقت مزاج و مخالفت مزاج پس وہ رائحہ جو موافق مزاج نہ ہوں اوںکو بدبو کہتے ہیں اور جو موافق مزاج ہوں اوںکو خوشبو کہتے ہیں اور یہ موافقت و ناموافقت دونوں امراضانی ہیں کیونکہ نسبت کسی شخص کے کوئی شے خوش رائحہ ہوتی ہو اور کسی شخص کی نسبت خوشبو نہیں ہوتی۔ دوسرے باعتبار ذائقہ کے بھی امتیاز حاصل ہوتا ہے کیونکہ بعض رائحہ ایسے ہوتے ہیں کہ اونکے لئے طعم شیرین حاصل ہوتا ہے تو او سے رائحہ شیرین کہتی ہیں یا طعم حامض حاصل ہوتا ہے تو او سے رائحہ حامض کہتے ہیں۔

تیسرے اس سبب سے بھی امتیاز ہوتا ہے کہ اوسکی اصناف و نسبت اُسکے محل کی طرف کی جاتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ رائحہ مشک یا رائحہ کافور اور اسوقت میں وضع لفظ کی حاجت نہیں ہوتی اور اس میں اختلاف ہے کہ یہ رائحہ کیونکر قوت شامہ تک پہنچتی ہیں۔ بعض نے یہ کہا ہے کہ صاحب رائحہ سے چند اجزاء جدا ہوتے ہیں اون سے وہ ہوا مخلوط ہو جاتی ہے جو قوت شامہ تک جاتی ہے جیسا بخورات میں ہوتا ہے اس قول میں یہ نظر کی گئی ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ امر لازم آتا کہ وہ جسم جو صاحب رائحہ ہے وہ کبھی

معدوم ہو جاتے کیونکہ جب اس کے چھوٹے چھوٹے اجزاء جدا ہوتے رہتے ہیں تو ضرور یہی کہ اس کے اجزاء رفتہ رفتہ کبھی تمام ہو جائیں پس جسم بھی معدوم ہو جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہوتا اور بعضوں نے کہا ہو کہ وہ ہوا جو صاحب راکھ اور شاتمہ کے درمیان میں ہو وہ صاحب راکھ کی کیفیت کا اثر قبول کرتی ہو جس طرح مشک وغیرہ میں ہوتا ہی کیونکہ وہ ہوا جو صاحب راکھ کا احاطہ کئے ہوئے ہوتی ہو وہ اپنی لطافت کی وجہ سے اس کی کیفیت سے متکیف ہوتی ہی پھر اس ہوا سے وہ دوسری ہوا متکیف ہوتی ہی جو اس کے قریب ہوتی ہی اسی طرح ہوا میں یکی بعد دیگرے متکیف ہوتی جاتی ہیں یہاں تک کہ شاتمہ کو ادراک کا وسکا ہوتا ہی اور اسی طرح کلام تجزئات میں ہو لیکن اوس میں اجزاء جدا ہوتے جاتے ہیں کیونکہ اس کے جسم فنا ہو جاتے ہیں۔

بحث حرارت و برودت

یہ دونوں کیفیتیں محسوسات میں بہت ظہور کے ساتھ پائی جاتی ہیں پس ان دونوں کی تعریف کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ جو جس سے معلوم ہوتا ہو وہ کہیں اس سے زیادہ ہی جو تعریف سے سمجھ میں آتا ہی حرارت و برودت میں تقابل تضاد ہو کیونکہ تعریف تضادوں و فوارق صادق آتی ہی کیونکہ تضاد مشہور ہی یا حقیقی ہی اور وہ دونوں اوس میں پائے جاتے ہیں مشہورے تو اس وجہ سے پایا جاتا ہی کہ دونوں ایک محل میں نہیں پائے جاتے۔

اور حقیقی اس لیے ہے کہ وہ دونوں محل واحد میں مجتمع نہیں ہوتے اور ان دونوں میں حد درجہ کا بُعد بھی ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ ان دونوں میں تقابل عدم و ملکہ ہے اور یہ اس شخص کی رائے ہے جو برودت کو عدم حرارت کہتا ہے اور یہ غلطی ہے کیونکہ برودت جس سے معلوم ہوتی ہے اور جو شے جس سے معلوم ہو وہ معدوم نہیں ہو سکتی حرارت اور برودت دونوں کے لیے کچھ خاص خاص حکم ہیں حرارت کا ایک حکم یہ ہے کہ وہ متشاکل اور ایک طرح کی چیزوں کو جمع کرتی ہے اور مختلف چیزوں کو پرانہ کر دیتی ہے کیونکہ اس کا فعل یہ ہے کہ وہ ایک ایسی لطافت و سبکی اور اوپر کی جانب میل پیدا کرتی ہے جو لطافت اس کے لیے پہلی حالت سے زیادہ ہو پھر اس سے زیادہ لطیف کرے گی یہاں تک کہ تحلیل کر دے گی مثلاً حرارت جب اس جسم پر وارد ہو جیسا کہ باہمی التیام شدید نہ ہو جیسے حیوان کا بدن ہو پس وہ اس کے اجزاء کی پہلے تفریق کر دے گی پھر اس کو تحلیل کر دے گی اور جب جسم اس طرح کا ہو گا کہ اس کا التیام شدید ہو گا پس لطافت اور کثافت قریب اعتدال ہوگی کیونکہ اس کے اجزاء میں باہمی تلازم اور تجاذب ہو گا جیسا کہ طلاء و نقرہ میں ہوتا ہے تو ایسے جسم کو وہ بگھلا کے فنا کر دے گی اور یہ بات ہوگی کہ کثافت اور لطافت میں سے کوئی ایک غالب ہو گا پس اگر کثافت غالب ہوگی مگر نہ خد سے زیادہ تو حرارت نرمی پسند کر دے گی جس طرح لوہے میں ہوتا ہے اور اگر لطافت غالب ہوگی تو اگر حرارت

قوی ہوگی تو اوڑا دیگی لیکن برودت کا حکم ہر خلاف اسکے ہی حرارت بہت سی نوعون کی جنس ہی بعض اون نوعون میں سے وہ حرارت ہی جو آگ سے محسوس ہوتی ہی اور بعض اون میں سے حرارت غریزی ہی جو زندگی کی شرط ہی اور اسکے مناسب ہی حرارت غریزی کی ماہیت میں اختلاف ہی بعض نے کہا ہی کہ وہ حرارت محسوس ہو اور وہ ایسا ناری جزو ہے جو بدن حیوان میں بعد طبع کے اعتدال تک پہنچ گئی ہو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہو کہ وہ حرارت غیر محسوس ہی کیونکہ حرارت محسوس متد حیات ہی اور حرارت غریزی شرط حیات ہی اور مناسب اسکے ہی۔ بعض انواع حرارت میں سے وہ حرارت بھی ہی جو تارون سے پیدا ہوتی ہی جیسے آفتاب کی حرارت اور بعض انواع حرارت سے وہ حرارت ہی جو ملاقات و لمس بدن حیوان سے کسی محل میں ظاہر ہوتی ہی۔ اور بعض انواع حرارت میں سے وہ حرارت ہی جو حرکت سے پیدا ہوتی ہی اور بعض اون میں سے وہ حرارت بھی ہی جو بخار سے پیدا ہوتی ہی۔ اور بعض اون میں سے وہ حرارت ہی جو رگڑ سے پیدا ہوتی ہی۔

بحث رطوبت و یہوست

یہ دونوں کیفیتیں بھی حاسہ لمس سے محسوس ہوتی ہیں پس محتاج تعریف نہیں ہیں۔ شیخ بوعلی سینا نے رطوبت کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ ایک کیفیت ہی

جو سہولت سے شکل کو قبول کر لیتی ہی جس طرح پانی کہ اگر وہ کسی مربع
 طرف میں رکھ دیا جائے تو آسانی سے وہ بھی مربع ہو جاتا ہی پھر اگر ہم اسی
 کسی مثلث طرف میں رکھ دین تو وہ سہولت سے مثلث ہو جاتا ہے۔
 اور یہ سہولت وہ کیفیت ہی جو شکل کو مشکل سے قبول کرتی ہی جس طرح
 پتھر اگر ہم اسے چاہیں گے وہ مثلث ہو جائے تو وقت سے خالی نہ ہوگا
 اور اسی طرح اگر ہم کوئی دوسری شکل چاہیں۔ اس تعریف میں یہ نظر
 کی گئی ہی کہ ہم اس بات کو نہیں تسلیم کرتے کہ یہ سہولت کی وجہ سے پتھر شکل سے
 شکل کو قبول کرتا ہی کیونکہ اجسام بسیطہ میں سے ایسی چیزیں بھی ہیں
 جو بہت سہولت سے شکل قبول کر لیتی ہیں اگرچہ وہ یا بس ہیں جیسے
 آگ ہی۔ اور بعضوں نے رطوبت و یہوست کی تفسیر یہ کی ہے کہ جو مقنی
 سہولت اتصال ہی وہ رطوبت ہی اور جو مقنی سہولت انفصال ہی وہ یہوست

بحث آواز

اعراض میں ایک آواز بھی ہی جو سماعت سے محسوس ہوتی ہی اور جب
 سماعت سے وہ محسوس ہے تو اسکو ہر شخص جانتا ہی پس اس کے تعریف کی
 احتیاج نہیں ہی حقیقت اسکی یہ ہی کہ ہوا کے متوج کے سبب سے اجزاء
 ٹکراتے ہیں اور ایک دوسرے سے سختی سے جدا ہوتے ہیں۔ صورت اسکی
 یہ ہی کہ جب دو جسم جو باہم نزدیک ہوں اور ٹکر کھا یں تو وہ ہوا جو میان میں ہے

وہ نکل جاتی ہے اور یہ ہوا دوسری ہوا سے ٹکر کھاتی ہے اور دوسری ہوا تیسری ہوا سے ٹکر کھاتی ہے اسی طرح یہ سلسلہ جاتا رہتا ہے یہاں تک کہ صماخ تک پہنچتا ہے اور اسکو قوت سامعہ ادراک کر لیتی ہے۔ اور تموج ہوا کی مثال وہ تموج ہے جو پانی میں اسوقت پیدا ہوتا ہے جب پتھر یا کوئی گران چیز اس میں گرتی ہے پس سب قریب اسل سماع کا تموج ہے اور سبب بعید ٹکرانا اور اجزا کا سختی سے جدا ہونا ہی اسی طرح وہ آواز ہے جو دوسری ہوا کے مستانی دیتی ہے کیونکہ یہ تموج ایک سخت یا چکنے جسم تک پہنچتا ہے اور یہ ہوا اسی شکل پر جس شکل پر ہے پیچھے ہٹتی ہے پس اسکو سامعہ یافت کرتی ہے اور جب تموج معدوم ہو جاتا ہے تو آواز معدوم ہو جاتی ہے اور یہ اسکا عدم علت کی عدم کے وجہ سے ہے نہ اس سبب سے کہ اسکی ذات عدم کو چاہتی ہے کیونکہ اگر ذات اس کے عدم کی متقاضی ہوتی تو آواز کا وجود ممکن ہوتا۔ متکلیف اور حکما نے حرف میں اختلاف کیا ہے متکلیف نے عرض کا قیام عرض سے منع کیا ہے اسلئے اوٹھون نے اس بات سے بھی انکار کیا ہے کہ حرف آواز کے لئے ایک ہیئت ہے جو اسکو عارض ہوتی ہے بلکہ اوٹھون نے حرف کو آواز کی جنس سے قرار دیا ہے اور اسی کی قسم قرار دی ہے اور حکما نے

لے صلی کا میں ایک تھا جو کوما سے مان سے ایسا فاض تعلق ہے جیسا کہ حرف کو نہیں ہے کیونکہ یہی تھا ایسا کہ

چونکہ عرض کے قیام کو عرض سے جائز جانا ہی کمزور اور سبکی تعریف اور نھون نے
یہ کی ہے کہ وہ ہیئت ہی جو آواز کے لیے عارض ہوتی ہے اور اس کے سبب سے
یہ آواز دوسری آواز سے ممتاز ہوتی ہے اس امر کا بیان کہ حرف ہیئت ہی
یہ ہے کہ وہ ہوا جو قلب کی راحت دینے کے لیے داخل قلب ہوتی ہے قبل اسکے
کہ وہ داخل قلب ہو یہ مین داخل ہوتی ہے تاکہ اوہ مین اعتدال پیدا کر کے
قلب کے مزاج سے قریب ہوا اسکے بعد وہ قلب مین داخل ہوتی ہے تو حرارت
قلب کا احساس کرتی ہے پس قلب و سکو دفع کرتا ہے تاکہ دوسری ہوا اوہ مین
داخل ہو پھر وہ ہوا یہ مین داخل ہوتی ہے۔ پھر یہ بھی اس ہوا کو دفع
کرتا ہے اس لیے کہ اوہ مین دوسری ہوا آتی ہے اور جو ہوا خارج ہوتی ہے
وہ گلے سے خارج ہو کر بیرونی ہوا سے مل کر آتی ہے جس سے آواز پیدا
ہوتی ہے اور اس کے لیے ایک ہیئت مطابق ارادہ انسان طاری
ہوتی ہے جس کا نام حرف ہے۔

بحث اعتماد

حکماء اعتماد کا نام میل رکھتے ہیں اور ثبوت اس کا ظاہر ہی مشلا شکستین
ہوا بھری ہوئی ہو جب وہ پانی مین ڈال دی جائے تو یہ امر محسوس ہوگا
کہ وہ مشک پانی سے اوپر کی طرف آنا چاہتی ہے اور پھر اگر ہوا مین
چھوڑ دیا جائے تو وہ نیچے کی طرف آنا چاہتا ہے اور یہ مدافعت غیر حرکت ہے

کیونکہ حرکت فنا ہوتی ہو اور مدافعت باقی رہتی ہو اور غیر طبیعت ہو کیونکہ طبیعت مدافعت کے قبل موجود تھی اسکی تعریف یہ کی گئی ہو کہ وہ ایک کیفیت ہو جو اسبات کی مقتضی ہو کہ جسم کسی جہت میں جباتے حاصل ہو پھر یہ حاصل ہونا مقتضای طبع کے جہت سے ہو جس طرح پانی میں ایک مشک ڈالی جائے جس میں ہوا بھری ہو اور پھر ہوا میں آوریہ قاسم کی جہت سے ہو جس طرح وہ پھر جسکو کسی نے ہوا میں بلندی کی جانب پھینکا ہو اور یا ارادہ کی جہت سے ہو جس طرح حیوانوں کی حرکت ہو پھر میل لازم اور مجتلب { یعنی کھینچ کے لایا گیا } کی جانب منقسم ہوتا ہو۔ لازم وہ ہو جو طبعی ہو جس طرح پتھر کا نقل اور پانی کے سنگینی اسفل کی جانب آنے کی مقتضی ہو اور آگ کی سبکی اوپر کی جانب حرکت کی مقتضی ہو اور مجتلب یا قسے ہوتا ہو یا ارادی ہوتا ہو۔ اور انواع اعتماد پھر ہیں جس طرح جہتیں پتھر ہیں اسی کی موافقت سے یہ بھی اسی کے ہم عدد ہیں کیونکہ جسم کے لیے تین بُعد ہیں طول و عرض و عمق اور ہر ایک کے لیے دو طرفین ہیں اور دو کو جب تین میں ضرب دینگے تو حاصل ضرب چھ ہونگے اور وہ فوق اور تحت و یمن و یسار و خلف و قدام ہیں ان قسموں میں سے طبعی صرف تحت و فوق ہیں اور باقی غیر طبعی ہیں۔ اور اعتماد بھی چھ قسموں میں منقسم ہوتا ہو میل فوقی اور میل تحتی طبعی ہیں اور باقی غیر طبعی ہیں کیونکہ جسم جب اپنے حیز میں حاصل ہوگا تو ساکن ہوگا اور اگر اوس میں میل ہوگا تو

نہ ساکن ہوگا۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ ہم اس بات کو اعتماد طبعی میں منع کرتے ہیں کیونکہ جائز ہے کہ سکون کسی عارض کی وجہ سے پیدا ہو گیا ہو نہ اس سبب سے کہ اوہین میل نہیں ہے۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جاوے گا کہ جسم اگر اپنے حیز میں پہنچ جاوے گا تو اسکے لیے طبعی ہے تو اوہین میل غیر کی طرف نہ ہوگا والا یہ بات لازم آوے گی کہ کوئی شے جسکے بالطبع طالب ہو اسی سے اپنی طبیعت سے ہار ب بھی ہو اور اسکا محال ہونا بدیہی ہے اور اگر جسم اپنے حیز کی طرف مائل ہوگا حالانکہ وہ حیز میں موجود ہے تو یہ تحصیل حاصل ہے اور وہ بھی محال ہے۔

بحث تالیف

تالیف وہ عرض ہے جو جو محصل سے مخصوص ہو اور جسکا اقتضایہ ہو کہ اجزاء کے جدا ہونے میں دشواری ہو یا سہولت ہو ابو ہاشم اور شیخ ابو جعفر طوسی نے اسکو ثابت کیا ہے کیونکہ بعض اجسام ایسے ہیں جنکے اجزاء کا جدا ہونا موجب صحت ہی جیسے لوہا ہے اور بعض ایسے ہیں کہ جنکی جدائی سہل ہے جیسے پانی یا تیل کیونکہ اگر اسکا انصاف ایسی عرض سے نہوتا جو صحت کا تقضی ہے تو یہ جسم اپنے غیر کے بہ نسبت اس صفت کے ساتھ اولیٰ نہ ہوتا۔

بحث عرض واحد و محلول میں

محققین نے وجود عرض واحد کو دو محلول میں محال جانا ہے جس طرح جسم واحد کا وجود دو محلول میں محال ہے اور حکماء نے اس طرح جائز جانا ہے کہ ایک عرض

ایک محل میں بر سبیل تقسیم موجود ہو سکتا ہی جیسے وہ وحدت جو عشرہ سے قائم ہی
اور وہ ترتیب جو اضلاع اربعہ سے قائم ہے جو سطح سے محیط ہی اور شل و س
حیات کے جو جسم سے قائم ہی حالانکہ وہ جسم اعضائے مختلفہ سے منقسم ہو اور
کہا گیا ہو کہ یہ عرض واحد ہی جو محل واحد سے قائم ہو مگر وہ منقسم ہو۔

بحث بقا و جوہر

جہائین کا مذہب یہ ہی کہ جو اہر باقی ہیں کیونکہ انکا عدم نہ تو انکی ذات
کی وجہ سے ہو گا اسلئے کہ اگر ذات کی وجہ سے انکا عدم ہوتا تو لازم آتا کہ
جو اہر متمنع ہوتے اور جب متمنع ہوتے تو پائے نہ جاتے حالانکہ وہ موجود ہیں
اور نہ انکا عدم فاعل کی وجہ سے ہی کیونکہ فاعل کی شان سے یہ ہو
کہ وہ تاثیر کرے نہ یہ کہ تاثیر نہ کرے اور اس سبب سے بھی اسکا عدم نہیں ہی
کہ اسکا کوئی موثر نہیں ہی کیونکہ جو باقی ہی اسکو فاعل کی ضرورت نہیں
اور نہ عدم انکا انتفاء شرط کے سبب سے ہی کیونکہ شرط دو حال سے خالی نہیں ہی
یا جو ہر ہوگی یا عرض ہوگی اگر شرط جو ہر ہوگی تو ترجیح بلا مرجع لازم
آویگی کیونکہ جو ہر جو ہریت میں سب برابر ہیں پھر ایک کو دوسرے
کی طرف احتیاج کی کوئی وجہ نہیں ہی اور اگر شرط عرض ہوگی تو دور لازم
آویگا کیونکہ عرض جو ہر کے وجود سے مشروط ہی پس اگر عرض شرط ہو تو
دور لازم آویگا پس اب بھی امر باقی رہا کہ جو اہر کا عدم ضد کے طاری

ہونے سے ہوتا ہی اور یہ ضد وہ عرض ہی جسکو فنا کہتے ہیں جسوقت خدا اوستی
 پیدا کر دیتا ہی جو اہر معدوم ہو جاتی ہیں اور فنا کوئی امر باقی نہیں الا وہ بھی
 محتاج کسی طریقان ضد کا ہو پھر اسی طرح اس کے ضد میں کلام ہو گا یہاں تک
 کہ یہ سلسلہ تسلسل کا مستلزم ہو گا اور وہ محال ہو اور یہ کسی محل میں بھی نہیں
 کیونکہ ضد اپنی کسی ضد کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی پھر تجا بین میں اختلاف
 ہوا ہی ابو علی نے یہ مسلک اختیار کیا ہی کہ جتنے عدد جو اہر کے ہونگے اوتنی
 تعدا و فنا کی بھی ہوگی اور ابو ہاشم نے کہا ہی کہ فنا واحد سب جو اہر کے معدوم
 کرنے کے لیے کافی ہی واضح ہو کہ یہ مقدمات مذکورہ سب کے سب ممنوع ہیں اولاً
 اسوجہ سے کہ ممکن ہو کہ عدم جو اہر کا فاعل ہی کی طرف مستند ہو جس طرح ایجاد
 فاعل کی طرف مستند ہی اسی طرح اعدام بھی مستند ہو۔ دوسرے اس
 سبب سے کہ یہ بدیہی ہی کہ ایسے عرض کا وجود ہی ناممکن ہو جو کسی محل میں نہ ہو۔
 تیسرے اس جہت سے کہ فنا کا عدم آن ثانی میں اگر کسی ضد کی وجہ سے ہو ہی
 تو تسلسل لازم آویگا جیسا کہ او سکی تقریر کی طرف سابق میں اشارہ ہو ہی
 اور اگر او سکی ذات خود موجب عدم ہی تو ممتنع ہوگی پھر اسوقت میں اسکا
 وجود کہاں ممکن ہی۔ چوتھے اس لیے کہ دونوں کا ضد ہونا مسلم ہی تو حکم دونوں کا
 مساوی ہو گا اور کسی کو اولویت نہ ہوگی پس ایک دوسرے کی مانع ہوگی
 ورنہ وہ ضدین نہ ہونگے۔

بحث حیات

حیات وہ عرض ہو جو ایسے جسم میں حلول کرتا ہو جو خاص ترکیب کے بعد تاخیر اور تاثر اجزاء کی بنا ہے۔ اور اس کے احکام سے یہ ہو کہ حس و حرکت اور علم و قدرت اس کے سبب سے صحیح ہو اس مقام پر کئی فائدہ ہیں اور اون کا ذکر مناسب ہے۔

فائدہ اول یہ ہو کہ بعض متقدمین نے یہ مذہب اختیار کیا ہو کہ حیات اعتدال مزاج کا نام ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ حیات قوت حس و حرکت کے ایک تعبیر ہے۔ حکیم نصیر الدین محقق طوسی نے کہا ہو کہ یہ نقل جو متقدمین نے حیات کے بارہ میں کی گئی ہو یہ صحیح نہیں ہو کیونکہ اعتدال مزاج عین حیات نہیں ہو بلکہ شرط حیات ہو اور جو شے کسی شے سے مشروط ہوتی ہے وہ مشروط کی غیر ہوتی ہو اسی طرح قول ثانی میں بھی کلام ہو کیونکہ قوت حس و حرکت حیات معتدل کے آثار میں سے ایک اثر ہو پس یہ وجود قوت حیات سے متاخر ہوگی اور جو شے متاخر ہوگی وہ شے مقدم کی عین نہیں ہو سکتی۔ محقق نے حیات کی تعریف یہ کی ہو کہ حیات وہ صفت ہو جو حسی و حرکت کی مقتضی ہو اور اعتدال مزاج سے مشروط ہو مگر یہ صفت ہماری حیات کی ہو حیات جناب باری عزاسمہ کی ہماری حیات کی قسم سے نہیں ہو کیونکہ اس میں مزاج کا پایا جانا محال ہو اور اسی طرح حس و حرکت کا پایا جانا بھی

اوس میں ناممکن ہی اور اعتدال مزاج سے یہ مقصود ہو کہ کسی موضوع کے لئے
ایسا مزاج ہو جو اسکی نوع کے لئے شایان ہو۔

فائدہ دوسرا یہ ہے کہ متکلمین نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ
حیات موجود ہی اور قدرت و علم پر زائد ہی وہ استدلال یہ ہے کہ اگر ذات
ایسے امر سے متصف نہ ہو جو اس بات کو چاہتا ہو کہ علم و قدرت اوسکے لئے
صحیح ہو تو یہ ذات جمادات سے اس صحت علم و قدرت کی بہ نسبت اولیٰ از ہستی
کیونکہ حق بنے جسم ہیں جسیت میں سب مشترک ہیں اور اسی طرح ترکیب میں بھی
اشتراک ہو پس وہ صفت جو صحت علم و قدرت کے تصحیح کرتی ہو حیات ہو
فائدہ تیسرا یہ ہے کہ اہل مرین اختلاف ہے کہ حیات جسم کے وجود سے
مشروط ہو یا نہیں حکماء محققین اور معتزلہ نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ
جسم کا وجود حیات کے لئے ضروری ہے کیونکہ اعتدال مزاج حیات کی
شرط ہی اور یہ بھی پایا جاوے گا جب عناصر سے جسم مرکب موجود ہو۔
اور اشاعرہ اس بات کے قائل ہیں کہ حیات جسم سے مشروط نہیں ہے
اور بخون نے اس بات کو جائز رکھا ہے کہ حیات جو ہر فرد سے قائم ہو۔

فائدہ چوتھا یہ ہے کہ حیات روح کی محتاج ہی اور یہ امر ظاہر ہے۔
حکماء نے روح طبعی کی تفسیر کی ہے کہ ارواح اجسام لطیفہ ہیں جو اخلاط
بخاریہ سے پیدا ہوتے ہیں اور اون گون میں سرایت کرتے ہیں جو دل سے

پیدا ہوئی ہیں انہیں رگون کا نام شرایین ہے۔ اور بعض معتزلہ نے روح کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ ہوائے رقیق ہے جو ایک قسم کی ہرودت کے ساتھ مخصوص ہے اور جہان سانسین آتی جاتی ہیں وہیں وہ بھی آتے جاتے ہیں۔

ابوہاشم نے حیات کی احتیاج روح کی طرف اس طرح ثابت کی ہے کہ اگر روح نہ ہو تو نفس پر موت کا طاری ہونا ممنوع ہو۔

اور اکثر معتزلہ نے اس بات کی شرط کی ہے کہ حیات کے لئے روح مرطوب ضروری ہے جیسے خون اور اسی سبب سے جب خون نکل جاتا ہے تو حیوان فوراً مر جاتا ہے اور بعض حکماء نے حیات کے لئے ایک قسم کی حرارت شرط جاتی ہے۔

پانچو خان فائدہ یہ ہے کہ محققین کا مسلک یہ ہے کہ موت اور حیات میں جو تقابل پایا جاتا ہے وہ تقابل عدم و ملکہ ہے اور انھوں نے موت کی تفسیر

یہ کی ہے کہ وہ عدم حیات کا نام ہے جو ایسے محل میں ہو جو حیات سے متصف تھا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ موت عدم حیات اس شے سے ہے

جسکی نشان سے یہ امر ہو کہ وہ زندہ ہو پس لطفہ بنا بر تعریف ثانی کے نیست قرار پاویگا اور ابوعلی جبائی اور ابو الحسن کہی کا یہ مذہب ہے کہ موت اور حیات دونوں ضد ہیں اور دونوں نے موت کو بھی صفت وجودی

قرار دیا ہے اور انکا استدلال اس مرین اس آیت سے ہے حسین باری تعالیٰ نے

فرمایا ہو الَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیَوۃَ کیونکہ خلق اس بات کو چاہتی ہو کہ ایجا وہو اور یہ استدلال ضعیف ہو کیونکہ لغت میں خلق کے معنے تقدیر کے ہیں اور تقدیر جس طرح وجودی کے لئے ہوتی ہو اسی طرح حدی کے لئے بھی ہوتی ہو۔

بحث قدرت

قدرت بھی ایک عرض ہو اس بحث میں کئی مسئلہ ہیں۔
اول یہ کہ قدرت ایک ایسی صفت ہو جسکے اعتبار سے حیوان داعی کے تبعیت کی وجہ سے جب چاہے کسی فعل کو عمل میں لائے اور داعی کے نہ ہونے کے سبب سے جب چاہے ترک کرے۔

ثبوت قدرت پر دلیل یہ ہو کہ جتنے جسم ہیں وہ سبب جسمیت میں متفق ہیں اور وہ افعال جو ان سے صادر ہوتے ہیں ان میں مختلف ہیں اور ممیز بھی صفت قدرت ہو کیونکہ اس شخص کی حرکت میں جو قدرت لکھا ہو اور اس شخص کی حرکت میں جو قدرت نہیں لکھا ہو یہی فرق ہو مثلاً ہم جانتے ہیں کہ عرشہ کی حرکت انسان کا اختیاری فعل نہیں ہو کیونکہ اسکو انسان اپنے اختیار سے ترک نہیں کر سکتا ہو اور اپنے ارادہ سے جو اپنے کسی عضو کو حرکت دیتا ہو اسکو ترک کر سکتا ہے اسی طرح بلندی پر سے گر پڑنے میں اور اپنے ارادہ سے اتر آنے میں فرق ہو اور فعل قدرت

اور طبیعت موثر کے اثر میں یہ فرق ہو کہ صاحب قدرت کو شعور اپنے فعل کا ہوتا ہو اور طبیعت موثر کو اپنے اثر کا شعور نہیں ہوتا ہو اور قادر اور موجب میں یہ فرق ہو کہ قادر اپنے فعل کے ترک سے مجبور نہیں ہوتا اور موجب اپنے فعل پر مجبور ہوتا ہے مثلاً انسان حرکت پر قادر ہے چاہے حرکت کرے چاہے حرکت نہ کرے مگر آگ جلانے کے ترک پر قادر نہیں ہو۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس امر میں عقلا و عین اختلاف ہے کہ قدرت میں جب داعی بلجائے تو آیا فعل واجب ہو جاتا ہے یا نہیں۔ ابو الحسن بصری اور محققین اس بات کے قائل ہیں کہ اس حالت میں فعل واجب جاتا ہے اور یہ بھی اولن لوگون کا مسئلہ ہے کہ ایسا وجوب فعل منافی قیاس نہیں ہو کیونکہ اختیار سے مراد فعل کا داعی کے تابع ہونا ہو اور قدرت کی نسبت فعل و ترک کی جانب مساوی ہے یعنی عدم اور وجود فعل دونوں کی طرف قدرت کی کیساں استناد ہو اور جب داعی و ارادہ کے سبب سے قدرت کا اثر واجب ہوتا ہو تو اضطرار کی کوئی وجہ نہیں ہو بلکہ یہ عین اختیار ہے اور اکثر معتزلہ نے امثال کو اختیار کیا ہے محمود و خوارزمی کا مسلک یہ ہے کہ فعل ایسی حالت میں واجب ہو تو وقوع نہیں ہوتا بلکہ ترک سے اولی ہوتا ہے۔

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس باب میں اختلاف ہے کہ آیا قدرت فعل پر مقدم ہوتی ہے یا عین معنی کہ ذات قادر قبل وقوع فعل قدرت سے متصف

ہوتی ہی یا نہیں۔ معتزلہ اور حکماء اور محققین کا مذہب یہ ہو کہ قبل فعل قادر کو
 فعل پر قدرت حاصل ہوتی ہی۔ اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ قبل فعل قادر کو
 فعل پر قدرت نہیں ہوتی ہی اور یہ باطل ہو کیونکہ جب ہم کھڑے ہوتے ہیں
 تو یقیناً ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ ہم بیٹھ سکتے ہیں اور یہ بدیہی امر ہو اسکا
 انکار صریح مکابرہ ہو۔ دوسری دلیل یہ ہو کہ اگر قدرت فعل پر مقدم نہ ہو
 تو تکلیف مالا یطاق لازم آوے گی اور وہ محال ہو بیان اسکا یہ ہو کہ کافر
 حال کفر میں بالفعل ایمان کا مکلف ہو اور حال کفر زمان فعل نہیں ہو
 بلکہ زمان فعل پر مقدم ہو پس اگر اس حال میں کافر ایمان پر قادر نہ ہو
 تو اسکو تکلیف دینا اسوقت میں ہی جب وہ عاجز ہو اور یہی تکلیف
 مالا یطاق ہو اور وہ خدا سے جو حکیم ہی محال ہی۔ اشاعرہ کی حجت
 یہ ہو کہ قدرت اگر فعل پر مقدم ہو تو باقی ہوگی اور بقاء عرض ہے
 پس لازم آتا ہو کہ عرض کا قیام عرض سے ہو اور یہ محال ہی۔ جواب و سکایہ ہو
 عرض کا عرض سے قیام کا محال ہونا ممنوع ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہو۔
 چوتھا مسئلہ یہ ہو کہ یہ امر بھی مختلف فیہ ہو کہ آیا قدرت ضدین سے
 متعلق ہوتی ہی یا نہیں۔ معتزلہ اور حکماء اور محققین امر اول کے قائل ہیں
 اور یہی حق ہی کیونکہ یہ امر بدیہی ہو کہ ہم فعل پر قادر ہیں اور اس کے
 ترک پر بھی ہم قادر ہیں اور یہی فرق موجب اور قادر میں ہے کیونکہ

قادر سے فعل ترک دونوں ممکن ہیں ورنہ ضدین ہیں ورموجب فعل و ترک پر قادر نہیں ہی پس قدرت ضدین سے ضرور متعلق ہوگی اور اشاعرہ قول ثانی کے قائل ہیں کیونکہ قدرت اونکے نزدیک فعل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ مقارن فعل ہوتی ہی تو اوس کے ساتھ مخصوص ہوگی جس کے مقارن ہوگی اور غیر سے اوسکا تعلق متصور نہ ہوگا اور یہ قول اشاعرہ کا فاسد ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔

بحث عجز

عجز میں بھی اختلاف ہے۔ اشاعرہ اس بات کے قائل ہیں کہ عجز صفت وجودی ہے پس عجز و قدرت میں مقابلہ ضدین ہی۔ اور محققین حکماء اور معتزلہ اسکے قائل ہیں کہ عجز عدم قدرت ہی کیونکہ قادر کی تعریف اوصحون نے یہ کی ہی کہ قادر اوس کو کہیں کے جسکی شان سے قدرت ہو مثلاً حیوان کہ اوس میں اسباب و آلات قدرت موجود ہیں پس جمادات کو عاجز نہ کہیں گے اگرچہ وہ قادر بھی نہیں ہیں کیونکہ اونکی شان سے قدرت نہیں ہی اس بنا پر قدرت و عجز میں تقابل عدم و ملکہ ہوگا۔

بحث اعتقاد

اعتقاد ایک موجدانی ہی پس اسکی تعریف کی حاجت نہیں ہی یہ اعتقاد اگر جازم مطابق واقع اور ثابت ہو تو وہ علم و یقین ہی اور اگر ثابت نہ ہو تو وہ اعتقاد مقلد ہے کیونکہ ایسا اعتقاد ظنی ہوتا ہی اس لیے کہ جسکی

تقلید کی گئی ہو ممکن ہے کہ اسنے خطا کی ہو اور اگر عقائد مطابق واقع نہ تو وہ جمل
 مرکب ہو اور مراد جازم سے یہ ہے کہ عقل اس کے مخالف کو تجویز ہی نہ کرے اور
 شک اور وہم کو اس میں دخل ہی نہ ہو سکے اور ثابت سے مراد یہ ہے کہ اس
 اعتقاد کا زوال متنع ہو مثلاً علت کسی شے کی موجود ہو پس اگر کوئی شخص کہے
 کہ معلول موجود نہیں ہے تو عقل اس کو تجویز ہی نہ کرے گی اور مطابق واقع سے
 مراد یہ ہے کہ جس مشیت سے وہ شے واقع ہیں موجود ہے اسی کے مطابق اعتقاد
 ہو ورنہ وہ جمل ہو گا اور بعض حکماء نے اعتقاد کی تقسیم اس طرح کی ہے کہ ایک
 اعتقاد جازم ہو اور ایک غیر جازم ہی غیر جازم ظن ہی اور بعض غیر جازم
 کی تقسیم بھی کی ہے وہ کہتے ہیں کہ جب دو ظن جہتین نفی اور ثبوت کے
 برابر ہوں تو وہ شک ہو اور جس طرف ترجیح ہو وہ ظن ہے اور جو طرف
 مرجوح ہے وہ دوسرے ہے۔

بحث علم

علم یا ضروری ہی یا کسی ہی علم ضروری کی چھ قسمیں ہیں ایک وہ ہیں سے
 اولیات ہیں اور وہ ایسے قضیہ ہیں کہ جن میں تصور طریقین کے لیے محکوم
 اور محکوم علیہ کے سے حکم کرنا کافی ہو جس طرح یہ حکم ہے کہ گل اپنے جزد سے
 بڑا ہوتا ہے دوسری قسم اول میں سے محسوسات ہیں اور وہ ایسے قضیہ ہیں
 جنہے عقل جس ظاہری کی مدد سے حکم کرتی ہے جس طرح اسبات کا علم

حاصل ہو کہ آگ گرم ہو اور آفتاب چمکے یا ہی یا حس باطن کی مدد سے عقل و سپر حکم کرتی ہے جس طرح تشنگی اور سیرابی کا حکم ہے۔ تیسری قسم اون مین سے مجربات ہیں وروہ ایسے قضیہ ہیں جو تکرار مشاہدہ کے سبب سے ایسے یقینی ہو گئے ہوں کہ عقل و ہنکی مدد سے حکم کرتی ہے جیسے یہ حکم کہ زہر قاتل ہو یا سقمونیا مسہل ہو۔ چوتھا علم حدیثات ہو اور وہ ایسے قضیہ سے عقل کا حکم کرنا ہو جو قوت نفس کی تیزی کے سبب سے اس طرح پیدا ہو جائے کہ شک و شبہ اس مین نہ باقی رہے جیسے یہ حکم کہ چاند کی روشنی اسکی ذاتی نہیں ہی بلکہ آفتاب کی روشنی سے ہوتی ہے کیونکہ چاند کی روشنی اسوجہ سے مختلف ہوتی ہو کہ کبھی وہ آفتاب کے مقابل ہوتا ہے اور کبھی اس کے مقابل نہیں ہوتا اور جس جس مقدار مین وہ مقابل ہوتا جاتا ہو اس مین روشنی ہوتی جاتی ہو اور جس جس مقدار مین اس کے مقابل نہیں ہوتا اس مقدار سے روشنی زائل ہوتی جاتی ہو پس عقل نے حدس سے یہ حکم کیا کہ اس مین شک نہیں ہو کہ آفتاب کے عکس سے چاند کی روشنی ہے۔ پانچویں متواترات ہیں اور وہ ایسے قضیہ ہیں جنکے ساتھ عقل اس سبب سے حکم کرتی ہو کہ اسکی اس کثرت سے خبر مین ملی ہو کہ عقل اس بات پر حکم کرتی ہو کہ ایسی خبروں مین کذب پر اتفاق نہیں ہو سکتا اور اس سبب سے نفس ایسے اخبار پر مطمئن ہو جاتا ہو جس طرح دور کے شہروں کے

موجود ہونے کا حکم ہی جن کو کسی شخص نے خود نہیں دیکھا ہی مثلاً حکم وجود
مکہ و مدینہ و لندن و قسطنطنیہ اور حکم اعلیٰ نبوت حضرت موسیٰ و عیسیٰ
و محمد اور شجاعت علی مرتضیٰ خلیفہ السلام و سلطنت سکندر اور سناوت عالم ہی
اس بات میں اختلاف ہے کہ ان اخبار پر یقین حاصل ہونے کے لیے مجبوروں
میں کسی مخصوص عدد کی ضرورت ہی یا نہیں۔ بعضوں نے عدد مخصوص کی
ضرورت سمجھی ہے اور عدد میں بھی اختلاف ہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ بارہ
ہونے چاہیے کیونکہ عدد کثیر یقینی اتنی ہی ہیں۔ اور بعضوں نے تین
کہے ہیں اس آیت قرآنی پر نظر کر کے جہاں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے
وان یکن عشرون صابرون اور بعضوں نے کہا ہے کہ چالیس عدد ہیں
اس آیت پر نظر کر کے لقد رضی اللہ عن المؤمنین کیونکہ وہ اوگ
شمار میں چالیس ہی تھے اور بعضوں نے شکر کا اعتبار کیا ہے اس آیت پر
نظر کر کے واختارہموسىٰ قومه سبعین رجلاً لیقاتنا اور بعضوں نے
تین سو تیرہ کا اعتبار کیا ہے کیونکہ اس قدر عدد اہل بدر کے تھے اور یہ
اعتبارات کل کے کل فاسد ہیں کیونکہ عدد کو افادہ یقین میں کچھ بھی دخل
نہیں ہے بلکہ جسوقت عاقل کو یقین حاصل ہو جاتا ہے اسوقت وہ عدد
معلوم ہوتا ہے جس سے یقین حاصل ہو جاتا ہے اور بہت سی ایسی اقدار ہیں
جو ایک حالت میں مفید یقین ہوتی ہیں اور دوسری حالتیں نہیں ہوتیں۔

میں کہتا ہوں کہ آیات قرآن مسلمانوں پر حجت ہیں مگر آیات قرآن سے
 یہ کہان ثابت ہوتا ہے کہ اتنی عدد کی خبریں ثبوت میں معتبر ہیں صرف
 کثرت کے اعتبار سے آیات قرآن سے استدلال کیا گیا ہے مگر صرف
 کثرت مفید یقین نہیں ہے بلکہ قرائن اور علامات کو حصول یقین میں بہت
 دخل ہے مثلاً یہ قرینہ کہ بہت سے لوگ بادشاہ کے تخت نشینی کی خوشی
 منارہے ہیں ایسی حالت میں دو تین خبروں سے بلکہ ایک ہی خبر سے
 جب مخبر معتمد عاقل ہو اور خوش طبعی اور مزاج کا اوپر احتمال نہ ہو
 یقین اس بات کا حاصل ہو جاوے گا کہ بادشاہ تخت نشین ہوا ہے۔
 چھٹے وہ قضیہ ہیں کہ جبکہ ساتھ عقل حکم کرتی ہی اوس لازم کے ذریعہ سے
 جو کبھی علیحدہ نہیں ہوتا اور یہ وہ قضایا کہ جاتے ہیں جبکہ قیاسات
 اون کے ساتھ ہی ساتھ ہیں یعنی اون کی دلیلین اون کے ساتھ موجود ہیں
 جس طرح یہ قول کہ ایک دو کا نصف ہے کیونکہ یہ معلوم ہے کہ ایک ایسا عدد ہے
 جس کی طرف دو منقسم ہے اور اوس کے مثل کی طرف بھی انقسام ہے اور جو
 عدد ایسا ہو کہ دو متماثل کی طرف تقسیم ہو وہ اون دونوں کو دو چند ہوتا ہے
 اور وہ دونوں اوس کے نصف ہوتے ہیں اسل میں اختلاف ہوا ہے
 کہ آیا علم اونہیں معلومات میں سے ہے جو تعریف سے غنی ہیں یا ایسا نہیں ہے
 ایک تو یہ کہتی ہے کہ ہاں علم اون معلومات میں سے ہے جو تعریف اور

حد کے محتاج ہیں اور بعضوں نے اسکی یہ تعریف کی ہے کہ وہ معلوم کی معرفت اسی طرح ہے کہ جس طرح وہ معلوم ہے مگر یہ تعریف مانع نہیں کیونکہ ظن اور اس تقلید کو جو مطابق واقع ہو شامل ہے دوسری خرابی اس تعریف میں یہ ہے کہ اس تعریف میں لفظ معرفت ہی جو علم سے خاص ہے اور خاص سے تعریف جائز نہیں ہے اور اگر معرفت سے معنی علم ہی سمجھا جائے تاکہ تعریف لفظی ہو جب بھی یہ تعریف ناسد ہے کیونکہ تعریف لفظی اشر سے ہوا کرتی ہے اور معرفت علم سے زیادہ مشہور نہیں ہے دوسری خرابی اس تعریف میں یہ ہے کہ اس تعریف سے دور لازم آتا ہے کیونکہ اس تعریف میں لفظ معلوم ہی اور معلوم وہی شے ہے جس سے علم متعلق ہوا ہو پس معلوم کا جاننا علم کے جاننے پر موقوف ہوگا اور علم کا جاننا معلوم کے جاننے پر موقوف ہوگا اور یہی دور ہے دوسری تعریف علم کی یہ کی گئی ہے کہ علم وہ ہے جو اسبات کا مقتضی ہو کہ اسکی حاصل ہونے سے اطمینان سکون نفس ہو جاوے یہ تعریف جبل مرکب سے منقوض ہوتی ہے اور تقلید جازم سے بھی اس پر نقض وارد ہوتا ہے اور بعض لوگوں نے ان دونوں میں جمع کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ علم معرفت معلوم کی اس حیثیت سے ہے جس حیثیت سے معلوم واقع ہیں ہی اور ساتھ اس کے وہ مقتضی سکون نفس ہو قید اول سے جبل مرکب خارج ہوا اور قید ثانی سے ظن خارج ہو گیا اس تعریف میں بھی

نظر کی گئی ہو کیونکہ یہ تقلید سے منقوض ہوتی ہو جو مطابق واقع ہو اور وہ خرابیان جو پہلے مذکور ہوئیں کہ تعریف خاص تر ہو اور دوری ہو وہ بھی لازم آتی ہے۔

محققین کے نزدیک حق یہ ہو کہ علم ایک ایسی بدیہی چیز ہے جو تعریف سے غنی دو وجہوں کے سبب ہے۔ اول وجہ یہ ہو کہ اگر علم کی تعریف کسی شے سے کی جائے تو یہ معرف یا علم ہو گا یا علم نہ ہو گا پس اگر علم نہ ہو گا تو تعریف بالمبائن ہوگی اور مبائن سے تعریف کرنا فاسد ہو اور اگر وہ علم ہوگا تو یہ علم یا تصور ہوگا یا تصدیق ہوگا اور وہ دونوں علم سے خاص ہیں پس تعریف بالانحصار ہوگی اور یہ بھی فاسد ہو۔ دوسرے یہ کہ علم صفات مجزا نہ سے ہو پس محتاج تعریف نہ ہو گا و جدائی ہونا اس کا اس سبب سے ہو کہ وہ انسان جس پر کوئی مسئلہ مخفی ہو بعد اوسکے کہ وہ اس پر ظاہر ہو جائے تو وہ اپنے نفس کو ایک ایسی حالت میں پادیکھا جو قبل میں نہ تھی اور اسی حالت کا نام علم ہو اور امر ثانی یعنی اوس کا تعریف مستغنی ہونا یہ وجہ سے ہو کہ وجدانیات ضروریات سے ہوتے ہیں پس محتاج نظر و کسب نہونگے اور بعض علماء نے فرمایا ہو کہ علم کا وجود اور امتیاز بدیہی ہے لیکن ماہیت اوسکی رسم سے سمجھ میں نہیں آ سکتی کیونکہ وہ اوس سے مستغنی ہو اور حد سے بھی نہیں ہوتی کیونکہ متنوع ہے اس قول کی توضیح یہ کی گئی ہو

کہ رسم سے مستغنی ہونا تو یہ ہے کہ رسم مفہم اختیار ہوتا ہی اور ہم انسان
 کر چکے ہیں کہ علم کا امتیاز ضروری ہے اور حد کا تعین ہونا مسلم ہے کہ عناصر ان چیز کی
 ہوتی ہے جس کے لئے جزو ہوں اور علم بسیط ہے۔

حکما نے علم کی حقیقت یہ بیان کی ہے کہ علم ایک صورت ہے جو معلوم
 منتزع ہوتی ہے اور اس کی مساوی اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ اگر وہ ذہن
 خارج کی طرف نکالی جائے تو بعینہ معلوم ہے کی سنی صورت ہوا و نحوہ
 اپنی دعوی پر حجت پیش کی ہے کہ ہم بہت سی اون چیزوں پر حکم کرتے ہیں جن کا
 وجود خارج میں نہیں ہے اور اگر وہ ذہن میں قائم نہ ہوتیں تو عدم
 محض ہوتیں اور ان کی طرف اضافت محال ہوتی پس ثابت ہوا کہ علم
 صورت مطابق معلوم فی الذہن ہے۔

حکما پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر علم صورت معلوم کا عالم میں حاصل
 ہو جاتا ہے تو لازم آتا ہے کہ وہ دیوار جو سیاہ ہو وہ عالم ہو کیونکہ سیاہی کی
 صورت اوس میں حاصل ہے اور جب لازم کا نسا دظاہر ہے تو لازم بھی
 فاسد ہے بعض محققین نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ وہ چیزیں جن میں مثالی
 صورت قائم ہے اوس کو یہ امر لازم نہیں کہ وہ عالم بھی ہو بلکہ یہ جب ہی ہوگا
 جب وہ میں صفت عالمیت کی قابلیت بھی ہو اور دیوار ظاہر ہے کہ اوس کے
 قابل نہیں ہے۔ اور ایک قوم کی رائے یہ ہے کہ علم عالم اور معلوم کے

در بیان این اضافت ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ عالم کو اپنے نفس کا بھی علم ہوتا ہے اور اضافت اس امر کی مستلزم ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ میں غیریت ہو۔

اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اضافت کے لئے اعتباری تغایر کافی ہے۔ اور علامہ حلی کا یہ مذہب ہے کہ علم وہ صفت حقیقیہ ہے جو خود اضافت نہیں ہے بلکہ اسے اضافت لازم ہے کیونکہ اضافت ایک امر اعتباری ہے اور علم اور مضافات سے ہے جو خارج میں محقق ہے اور نفس سے قائم ہے مگر بان یہ ضرور ہے کہ جب تک اسے غیر کی طرف مضاف نہ کر رہن تعقل علم کا ممکن نہیں ہے کیونکہ علم کسی چیز ہی کا ہوتا ہے مگر یہ اضافت نہ تو مفہوم علم میں داخل ہے اور نہ اس کا عین مفہوم ہے بلکہ اس کا لازم ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ علم امور وجود سے متعلق ہوتا ہے لیکن وہ امور جو عدمی ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ موجود ہو کر معدوم ہوئے ہیں یا معدوم بعد مطلق ہیں قسم اول سے بھی تعلق علم بلا خلاف جائز ہے مگر قسم ثانی میں اختلاف ہے۔ ایک قوم اس امر کی طرف مائل ہے کہ ہم اسے نہیں جانتے کیونکہ علم یا صورت ہے اور یہ امر اسباب پر موقوف ہے کہ صاحب صورت کا وجود ہو۔ اور یا وہ اضافت ہی پس اس وقت میں وہ متضائقین کے وجود پر موقوف ہے

اور عدم موجود نہیں پس علم اوس سے متعلق نہ ہوگا۔
جواب اس حجت کا یہ دیا گیا ہے کہ وہ ذہن میں موجود ہی پس انسانیات کا
تعلق اوس سے صحیح ہے مثلاً ہم یقیناً اس بات کو جانتے ہیں کہ کل آفتاب
مشرق سے طلوع کریگا حالانکہ اسوقت وہ موجود نہیں ہے۔

بحث ظن

قبیل میں یہ امر معلوم ہو چکا ہے کہ ظن اعتقاد کی ایک نوع ہے اس میں
بوتعلیٰ اور اوسکے تابعین نے نزاع کی ہے اونھوں نے ظن کو یہ سمجھا ہے
کہ وہ اعتقاد کی غیر ایک جنس ہے اونھوں نے اعتقاد کو جازم سے مخصوص
جانا ہے۔ بعض علماء نے ظن کی تعریف و تفسیر یہ کی ہے کہ وہ دو احتمالوں
میں سے ایک احتمال کی دوسری ترجیح دینی ہے مگر وہ اس طرح کی ترجیح
ہوگی جو مانع نقیض نہ ہوگی پس اگر وہ مطابق واقع ہے تو نا صیاق ہے
والا ظن کاذب ہے

بحث عقل

عقل انسانی کی حقیقت میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک ہر نفس
ناطقہ انسان ہے جسکی جانب انسان لفظ دیتے ہیں) سے
اشارہ کرتا ہے۔ اور بعض کے نزدیک عقل نفس ناطقہ کا آلہ ہے اور
عقل کا اطلاق باعتبار اوسکی قوت استعداد اور باعتبار اوسکے اول

قوت حصول بالفعل کی بھی ہوتا ہی جو اسکو مشاہدات و تجربوں سے علوم حاصل ہوئے ہیں جیسا کہ جناب امیر المؤمنین علی مرتضیٰ علیہ السلام والٹائے فرمایا ہی دایت العقل عقلمن فمطبوع و مسموع و کلا ینفع مسموع اذ المرید مطبوع کما لا تنفع الشمس و ضوء العین ممنوع یعنی عقلمن دو ہیں ایک طبعی ایک وہ جو تجربہ سے حاصل ہوتی ہی اور وہ عقل جو تجربہ سے حاصل ہوتی ہی اوس سے فائدہ بدون اوس عقل کے نہیں ہوتا جو انسان کی طبعی عقل ہی جس طرح آفتاب کی روشنی سے اوس وقت فائدہ نہیں ہوتا جب آنکھ آفتاب کی شعاع سے ممنوع و محجوب ہو۔ حکماء نے ان قوتوں کے اعتبار سے عقل کی تقسیم اس بیان سے کی ہی کہ عقل باعتبار قوای نفس دو اعتبار پر منقسم ہی ایک اوسکی تاثیر کے اعتبار اور وہ یہ ہی کہ وہ مبادی عالیہ سے فیض حاصل کرتی ہی اور اثر پذیر ہوتی ہی جیسے آفتاب سے بصارت کو فیض پہنچتا ہی تاکہ تعقلات سے وہ کامل ہو سکے یہ قوت عقل نظری سے موسوم ہو دو سر باعتبار اسکے کہ وہ بدن میں اپنے جوہر کی تکمیل کے لیے تاثیر اختیار کرتی ہی اور بدن جبکہ تحصیل علم و عمل کے لیے اوسکا آلہ ہی تو اوس سے تکمیل نفس بذریعہ علم و عمل ہوتی ہی جس سے انسان امور متعلق معاش و معاد کا سرانجام کرتا ہی یہ قوت عقل عملی کے نام سے موسوم ہی اور عقل نظری اور عقل عملی ہر ایک کے چار مرتبہ ہیں مراتب عقل نظری یہ ہیں

اول عقل ہیولانی اور اوس سے مراد استعداد محض ہی جیسا کہ بچہ نکو استعداد
 و قابلیت ہوتی ہے اور عقل ہیولانی نام بھی اسی لئے ہے کہ جس طرح
 ہیولانے اولی مادی صورتوں کا قایل ہے اور بالفعل وہمیں کوئی صورت
 نہیں ہے مگر اوسمیں قوت ہر ایک صورت کے قبول کرنے کی ہے جیسے موسم
 سے مدور اور سٹیل اور مخروطی شعلیں بن سکتی ہیں اسی طرح اس عقل
 ہیولانی میں جسکی تشبیہ بچہ کی عقل سے دیجا سکتی ہے اوسمیں بالفعل کوئی
 صورت نہیں ہے بلکہ بالقوہ اوسمیں سب علمی صورتوں کے قبول کرنیکی قوت ہے
 اور دوسرے مرتبہ اوسکا عقل بالملکہ سے موسوم ہے اوس مراد وہ عقل ہے کہ علم
 ضروریات حاصل ہو جاوے اور اون کا علم ایسا راسخ و مستحکم ہو جاوے
 کہ نظریات کی جانب انتقال کی اوسمیں استعداد ہو جائے مثلاً اس بات کا علم
 استحکام انسان کو ہو جائے کہ ایک شیوہ و مکافوئین ایک وقت میں نہیں ہو سکتی
 تیسرے مرتبہ عقل بالفعل ہے اور مراد بالفعل سے قرینہ فعل ہے اور اوس سے
 مراد یہ ہے کہ انسان کو بالفعل ایسی عقل ہو جائے کہ جب وہ چاہے بلا زحمت و کسب
 جدید اوسکو حاضر کے مثلاً کوئی شخص علم کتابت حاصل کر چکا ہو پس جب چاہے
 لکھنے لگے چوتھا مرتبہ عقل مستفاد سے موسوم ہے اور اوس سے مراد یہ ہے
 کہ تمام موجودات کی صورتیں مشاہدہ میں بالفعل حاصل ہوں جیسا کہ بحروا تک
 علم ہے اور مرتبہ انسان کو بعد موت حاصل ہوگا جب تمام مادیوں کے

حجاب سے وہ علاحدہ ہو جاوے گا اور اشغال نفس متعلق انتظام بدن اور اشغال حسی سے نفس کو بالکل فراغت حاصل ہو جاوے گی اور اس امر کی نسبت کہ کیا یہ ممکن ہو کہ دنیا کی زندگی میں کسی شخص کو عقل مستفاد کا درجہ کسی وقت حاصل ہو جائے کہا گیا ہو کہ بعض نفوس مثل نفوس نبیاء و اولیاء اللہ کے لئے زندگی دنیا میں یہ ممکن ہو کہ کسی وقت ایک لمحہ کے لیے اونکو مثل بجلی کی چمک کے یہ درجہ حاصل ہو کیونکہ اگرچہ وہ اس حجاب جسمانی میں ہیں مگر وہ اس صفت مجرات میں داخل ہیں کہ اشغال عالم محسوس سے اون کا نفس فارغ ہو کر عالم عقلی کی جانب متوجہ ہو سکتا ہو جو اس کے اعتبار سے عالم غیب ہو۔ اس بیان سے ظاہر ہو کہ تین مرتبہ جو اول بیان ہوئی ہیں وہ عقل انسانی کی ترقی کے درمیانی مراتب ہیں اور ہر مرتبہ اپنے اعلیٰ مرتبہ کے حصول کے لئے منزل استعداد ہو اور مرتبہ چہارم مرتبہ کمال ہو اور مراتب عقل عملی بھی چار ہیں۔ مرتبہ اول عقل عملی یہ ہو کہ شریعت الہی کے موافق عمل کرنے سے انسان کو تہذیب ظاہری حاصل ہو جاوے اور یہ ہیئت عقل عملی عرف شرع میں عدالت سے موسوم ہوتی ہو۔ دوسرا مرتبہ عقل عملی یہ ہو کہ ملکات ردیہ و صفات ذمیہ سے جو عالم غیب کے اتصال سے مانع ہیں نفس انسان پاک ہو جاوے۔ تیسرا مرتبہ عقل عملی یہ ہو کہ بعد اتصال عالم غیب نفس کو اس عالم سے ایسا رابطہ و انس ہو جاوے

جس سے عالم جسمانی مادی انسان کی نظر میں بے حقیقت ناچیز ہو جاوے
تینوں مراتب بھی مراتب ترقی و استعداد باعتبار اپنے اعلیٰ مرتبہ کے ہیں
اور چونکہ مرتبہ کمال مرتبہ انسانی ہی اور وہ یہ ہی کہ بعد حصول بلکہ ربط اس
عالم غیب ملاحظہ کمالات الہی میں انسان پیدا مستغرق و محو ہو جائے کہ تمام
موجودات عالم کو وجود و فیض و حضرت واجب الوجود سے فائز و مستفیض پاوے
اور تمام کمالات کو کمال حضرت کامل بالذات کے مقابل میں اس قدر ناچیز
و مضحل سمجھے کہ عالم کے تمام اشیاء کو ایک نمود بے بود اور عارض وجود
سے متصف پاوے شرع اسلام میں یہ اعلیٰ مرتبہ عدالت و حکمت پر مبنی ہوئی ہے
اور وہ انبیاء اور ائمہ کے لئے ثابت ہے

بحث عقل موجب تکلیف

اس امر میں اختلاف نہیں ہے کہ عقل موجب تکلیف ہے اس لئے کہ عاقل ہی
بافعال کے سبب مستوجب مذمت و سزا اور نیک افعال کی جت سے مستحق
مدح و جزا دنیا میں عقلاء کے نزدیک ہوتا ہے اور خدا کی جانب سے بھی عاقل کو
مستوجب سزا و جزا ہوتا ہے کیونکہ مجنون و سہمی و ناتمام و ناسمجھ اطفال و
اشخاص مسلوب الحواس اور بہائم نہ دنیا میں مستحق جزا و سزا سمجھے جاتے ہیں نہ
آخرت میں مستوجب سزا و جزا خدا سے ہوتے ہیں عقل ایک قوت ہے جو
انسان کی طبیعت میں ہو اور اسکے لئے علم ضروریات و ان لائق سلامتی

کے ساتھ لازم ہی جن آلات پر علوم ضروری کا حصول موقوف ہی تہیہ سلامتی
 آلات اسلئے ہی کہ نام عاقل ہی مگر علم اور سکونوم کی حالت میں نہیں ہے اسلئے
 ظاہر ہو کہ علم عقل کی ماہیت کو لازم نہیں ہے۔ شیخ ابوالحسن اشعری کی رائے میں
 یہ عقل علم بعض ضروریات ہی اور وہ عقل بالملکہ سے موسوم ہو اور قاضی باقلانی
 کے نزدیک عقل وہ علم ہی جو معمول و عادت سے انسان کو ہوتا ہے کہ یہ
 امور واجب ہیں اور یہ امور ناممکن ہیں کہا گیا ہے کہ یہ تو تصحیح و تشریح کلام شیخ
 ابوالحسن اشعری کی ہی اسلئے کہ معنی ایک میں نگر عبارت مختلف ہی اور محفل نے
 اسکی تفسیر میں اسقدر اور زیادہ کیا ہے کہ عقل علم حسن و حسن اور حسن قبیح ہے
 کیونکہ اونکے نزدیک حسن و قبح عقلی ہے اور وہ بدیہی ہی شیخ ابوالحسن اشعری
 کی حجت یہ ہے کہ اگر عقل غیر علم ہوتی تو جائز ہوتا کہ تصور عقل کا علم سے جدا کر کے
 کیا جاتا حالانکہ یہ محال ہی کیونکہ یہ ممکن ہی کہ عاقل ہو اور اسکو اصلاً علم ہو
 یا عالم ہو اور اسکو اصلاً عقل نہ ہو۔ اور عقل علم نظریات نہیں ہے کیونکہ علم نظریات
 کمال عقل سے مشروط ہی پس علم نظریات دو مرتبہ عقل سے متاخر ہو پس ثابت ہوا
 کہ عقل علم بعض ضروریات ہی اور اسکی دلیل کہ کل ضروریات کا علم لازم نہیں ہے
 یہ ہی کہ عاقل کو بعض ضروریات کا علم نہیں ہوتا جب کہ کوئی شرط شرائط علم
 بعض ضروریات سے مفقود ہو مثل (آندھی) کے کہ وہ ضرور کا سبب بنیائی
 نہ ہونے کے تعقل نہیں کر سکتا مگر وہ عاقل ہی پس ثابت ہوا کہ عقل علم بعض

ضروریات ہو جو آپ کا یہ دیا گیا ہی کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اگر عقل غیر علم ہوتی تو اس کا علم سے جدا ہو کر تصور ہوتا اور یہ بھی مسلم نہیں ہی کہ جب عقل علی عقل کی علم سے نہیں ہی تو ضرور ہی کہ عقل علم ہو اس لیے کہ جائز ہی کہ عقل کے لئے علم لازم ہو عین علم نہ ہو کیونکہ دو غیر چیزوں کا باہم لازم ہونا جائز ہے جس میں مثل علت و معلول کے انفکاک ممتنع ہو۔

بحث ثلث

اعراض نفسانیہ میں سے نظر بھی ہی امام فخر الدین رازی نے اس کی تعریف یہ کی ہو کہ نظر تصدیقات کا اس لیے ترتیب دینا ہی کہ اس سے دوسری تصدیق تک پہنچیں اس تعریف پر یہ ایراد کیا گیا ہو کہ یہ تعریف جامع نہیں ہو کیونکہ یہ ترتیب کبھی تصورات میں بھی پائی جاتی ہو اور بعض نے اس کی یہ تعریف کی ہو کہ نظر ترتیب علوم کا نام ہو تاکہ اس کے ذریعہ سے دوسرے علم تک رسائی ہو یہ تعریف بھی اس جس کے فاسد ہو کہ اگر علم سے مراد یقین ہی تو وہ نظر جو مقدمات ظنیہ سے ہوتی ہو وہ خارج ہو جاوے گی پس تعریف جامع نہ رہے گی اور اگر علم سمجھے عام مراد ہو تو تعریف میں استعمال لفظ مشترک اور مجاز کا ہو گا اور یہ ناجائز ہی۔ بعض علما نے اس کی یہ تعریف کی ہو کہ نظر امور ذہنی کی ترتیب نہی کا نام ہو تاکہ دوسرے امر تک اس کے ذریعہ سے رسائی ہو جیسے یہ قول کہ عالم متغیر ہو اور ہر متغیر حادث ہی پس اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ عالم حادث ہی یہ مثال یقین کی ہو لیکن ظن کی مثال

جیسے یہ قول کہ یہ ابرتر ہے اور جو ابرتر ہے تاہی وہ ہر شے ہی نتیجہ یہ نکلا کہ یہ ابر
 برے والا ہے اور جہل کی مثال یہ قول ہے کہ عالم کوثر سے مستغنی ہے اور جو مستغنی
 کوثر سے ہے وہ قدیم ہی پس عالم قدیم ہی۔ ترتیب کے دو معنی ہیں ایک لغوی اور
 دوسرے اصطلاحی لغوی معنی اس کے یہ ہیں کہ اشیاء کو اپنے مرتبہ پر رکھنا اور
 اصطلاحی معنی اس کے یہ ہیں کہ متعدد امور ذہنی کو ان کے مرتبہ پر اس حیثیت سے
 رکھنا کہ ان میں سے بعض کو بعض سے نسبت تقدم و تاخر ہو اور مراد امور سے
 ایک سے زیادہ ہوتا کہ اس کو بھی شامل ہو جائے جس کے دو مقدم ہوں اور اوکھی
 شامل ہو جس کے کئی مقدم ہوں اور مراد ذہنی سے یہ ہے کہ ان امور کی صورتیں
 ذہن میں حاصل ہوں۔ اور ذہن اس قوت کا نام ہے جو نفس سے قائم ہے
 اور اکتساب علوم کے لئے جیسا کی گئی ہے پس ترتیب بمنزلہ جنس ہے جو نظر کو اور
 اس کے غیر کو مرکبات سے شامل ہے اور ذہنی کی قید سے وہ ترتیب خارج ہو گئی جو
 امور خارجی سے ہوتی ہے جیسے اجسام اور اس قید سے کہ اس سے امر آخر کی طرف
 رسائی ہوتی ہے وہ شے خارج ہو گئے جس سے دوسری طرف انتقال نہیں ہوا اور
 جب کہ ہر مرکب کے لئے چار علتوں کا ہونا ضروری ہے ایک علت مادی دوسری

لہ میری رائے میں یہاں بھی یہ قید ضروری کہ ان امور ذہنی کا اس حیثیت سے مراتب تقدم و تاخر ہیں کھانا ہے

جس کو مطلوب ہوں سے خاص تعلق بھی ہو ورنہ اصطلاح ناقص ہو گی کیونکہ اصطلاح ایسی ہونی چاہیے جسے

علت صوری تیسری علت فاعلی چوتھی علت غائی تو ترتیب سے اس مقام میں علت صوری کی طرف اشارہ ہو اور اسکی مثال خارج میں جیسو تخت کی صورت ہو اور جب ہر ترتیب کے لئے ترتیب بنے والے کی ضرورت ہو تو ایسا علت فاعلی کی جانب ہو اور ہر ترتیب کے لئے وہ چیزیں بھی ضروری ہیں جنہیں ترتیب نفع ہو وہ علت مادی ہو جیسے لکڑی تخت کے لئے علت مادی ہو اور یہ کہنا کہ اس سے دوسرے امر کے سائی ہو یہ علت غائی کی طرف اشارہ ہو جیسے تخت پر بیٹھنا علت غائی ہو اور وہ غرض ترتیب ہو پس تین علتوں کی جانب بدالالت مطابق اور ایک علت کی جانب بدالالت التزامی تصریح کی گئی ہو اور جب مقدمات اور ترتیب دونوں صحیح ہونگے تو نظر بھی صحیح ہوگی جیسے ہمارا یہ قول کہ عالم ممکن ہو اور جو ممکن ہے وہ محتاج مؤثر ہوتا ہو پس نتیجہ یہی نکلیگا کہ عالم مؤثر کا محتاج ہو اور اگر ایسا نہ ہو تو نظر فاسد ہوگی عام اس سے کہ یہ فساد بعض مقدمات میں ہو یا کل مقدمات میں ہو اور مقدمہ قضیہ ہی جو قیاس کا جز ہو اور نتیجہ وہ قول ہی جو دلیل سے لازم آتا ہو اور مقدمہ کبھی ظنی ہوتا ہو اور کبھی یقینی ہوتا ہو اگر سب مقدمہ یقینی ہونگے تو نتیجہ یقینی ہوگا اور اگر کوئی مقدمہ ظنی ہوگا تو نتیجہ ظنی ہوگا جیسے ہمارا یہ قول کہ زید رات کو سیر کرتا ہو اور جو رات کو سیر کرتا ہو وہ چور ہی نتیجہ یہ نکلا کہ زید چور ہی یہ نتیجہ ظنی ہو کیونکہ رات کی سیر سے یہ ضروری نہیں ہے کہ چور ہی کرتا ہو

بحث فائدہ نظر

اس بات کو ہم بیان کر چکے کہ نظر کی صحت جب ہی ہوتی ہی جب مقدمات صحیح ہوں اور ترتیب صحیح ہو مگر لوگوں نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ نظر صحیح مفید علم ہوتی ہی یا نہیں۔ حکماء ہند جو فرقہ سمنیہ سے کتب کلامیہ میں موسوم ہیں ان کا مذہب یہ منقول ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ نظر ہرگز مفید علم نہیں ہوتی۔ اور ایک گروہ ہندو سین میں سے اس بات کی طرف گئے ہیں کہ نظر الہیات میں مفید علم نہیں ہوتے ان کا گمان یہ ہے کہ الہیات میں اولیٰ یا بہتر کئے کے سوا یقین نہیں ہو سکتا کیونکہ سوا محسوسات کے کسی شے پر جزم نہیں ہو سکتا ہندو سین نے ہندو حساب میں افادہ علم کو مخصوص کیا ہے مگر محققین نے حکماء اور غیر حکماء دونوں فریقوں کے قول کے بطلان پر اجماع کر لیا ہے محققین کی دلیل یہ ہے کہ جب ہم نے جانا کہ عالم حادث ہے اور جو حادث ہے وہ محتاج مؤثر ہے پس ہم یقیناً اس بات کو جانتے ہیں کہ عالم محتاج مؤثر ہے کیونکہ اس قیاس کے کبرئی نے اس بات پر دلالت کی کہ جو حادث ہے اس کے لئے قیاس ثابت ہے اور صغریٰ اس بات کی دلیل ہے کہ حدوث عالم کے لئے ثابت ہے پس یہ نتیجہ یقینی ہو گا کہ عالم اپنے وجود میں محتاج مؤثر ہے کیونکہ وہ شی جو حدوث کے لئے ثابت ہے وہ اس شے کے لئے بھی ثابت ہے جس کے لئے حدوث ثابت ہے اور حدوث کے لئے جب احتیاج ثابت ہوئی اور حدوث عالم کے لئے

ثابت ہوا تو عالم کے وجود کے لئے بھی احتیاج مؤثر کے ثابت ہوئی اور یہ مسئلہ جب الکی ہی تو ثابت ہو گیا کہ الہیات میں بھی نظر مفید علم ہوتی ہی پس دونوں مذہب جنکا ذکر سابق میں ہوا اس بیان سے باطل ہو گئی فرقہ سمنیہ کی جانب سے یہ حجت بیان کی گئی ہو کہ اگر نظر مفید علم ہوتی تو دوامرون سے خالی نہ تھا یا تحصیل حاصل لازم آتی یا طلب علم مجہول مطلق لازم آتی اور یہ دونوں لازم محال میں پس ملزم بھی محال ہی بیان ملازمت یہ ہو کہ وہ شے جو نظر سے مطلوب ہو دو حال ہو خالی نہیں ہو یا معلوم ہوگی یا مجہول ہوگی اگر معلوم ہوگی تو تحصیل حاصل ہوگی کیونکہ فرض یہی ہو کہ نظر سے وہی شے حاصل ہوگی جو معلوم ہو اور اگر مجہول ہوگی تو طلب مجہول مطلق لازم آوے گی اور وہ بھی محال ہو کیونکہ حاصل ہونے کے بعد اس سے یہ نہ معلوم ہو گا کہ یہ وہی چیز ہو جسکا میں طالب تھا یا کوئی اور شے ہو محققین نے اس حجت کا یہ جواب دیا ہو کہ مطلوب مجہول مطلق نہیں ہوتا تاکہ یہ اعتراض لازم آئے بلکہ یہ مطلوب بعض وجہ سے معلوم اور بعض وجہ سے مجہول ہوتا ہو۔ امام فخر الدین رازی نے اس جواب پر یہ اعتراض کیا ہو کہ جب کسی وجہ سے کوئی شے معلوم ہوئی اور کسی وجہ سے مجہول ہوئی تو وجہ معلوم کی طلب اس وجہ سے محال ہوگی کہ تحصیل حاصل لازم آوے گی اور وجہ مجہول کی طلب بسلئے محال ہوگی کہ طلب مجہول مطلق لازم آوے گی پس وہ شبہ جو پہلے تھا وہ اس جواب سے دفع نہیں ہوا۔ حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہو کہ جو چیز مطلوب ہے

وہ وہی ماہیت ہی جو دونوں وجوہ سے متصف ہی نہ تو وہ من جمیع الوجوہ
مجهول ہی نہ جمیع وجوہ سے معلوم ہی بلکہ ایک جہت سے مجهول ہی اور ایک جہت سے معلوم ہی
اس جواب کی شرح یہ ہے کہ مطلوب اگر تصوری ہوگا تو بعض اعتبارات سے معلوم
ہوگا اور اس حیثیت سے کہ اس کا تصور کامل طور سے ہو مجهول ہوگا اور اگر تصدیقی
ہوگا تو تصور کی جہت سے معلوم ہوگا اور حکم کرنے کے اعتبارات سے مجهول ہوگا پس
نہ تحصیل حاصل لازم آتی ہی نہ طلب مجهول مطلق مستدین کی جانب سے یہ دلیل
بیان ہوئی ہے کہ اہل کلام نے مسائل کلام میں اخطاب کیا ہی اور خط بین
پر گئے ہیں اس لئے کہ وہ شے بھی اداں پر ظاہر نہیں ہوئی جو اداں سے سب سے زیادہ
قریب ہی اور وہ شے نفس ہی کیونکہ نفس کی حقیقت میں ادنیٰ کو بہت کچھ اختلاف ہے
اور اگر نظر اداں کے لئے مفید ہوتے تو یہ اختلاف کیوں ہوتا۔ جواب اس
حجت کا یہ دیا گیا ہے کہ یہ اختلاف اہل کلام وہ کسی حد پر بھی ہو حصول علم کے
ممتنع ہونے پر دلالت نہیں کرتا اگر دلالت بھی کرتا ہی تو صعوبت پر اور صعوبت
مسلم ہی مگر امتناع نہ ثابت ہوا بعض علماء نے یہ کہا ہے کہ ہم دونوں فریقوں سے
ساتھ ہی خطاب کر کے کہتے ہیں کہ نظر کے غیر مفید ہونیکا حکم یا بدیہی ہی یا نظری ہی
وہ یہ تو کہہ نہیں سکتے کہ یہ حکم بدیہی ہی کیونکہ اگر یہ حکم بدیہی ہوتا تو اختلاف
کیوں ہوتا پس یہ حکم نظری ہوگا اور اس حکم کا نظری مان لینا اس بات کا تسلیم
کر لینا ہے کہ بعض نظر مفید علم ہوتی ہی حالانکہ یہ اداں کے قول کے مخالف ہی

کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ نظر مفید علم نہیں ہوتی پھر دلیل بھی ادا نہ ہوتی ہیں۔

بحث وجوب نظر

حقہ محققین ہیں اور سب نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ نظر واجب ہے مگر فرقہ
حشویہ نے اس سے مخالفت کی ہے دلیل اس کے وجوب پر یہ ہے کہ نظر پر وجوب
مطلق موقوف ہے اور نظر مقدور ہے اور وہ شیء جس پر واجب
مطلق موقوف ہوتا ہے اور وہ مقدور بھی ہوتی ہو وہ واجب
ہوتی ہے پس نتیجہ یہ نکلا کہ نظر واجب ہے صغریٰ قیاس کا
بیان یہ ہے کہ خدا کی معرفت مطلقاً واجب ہے اور یہ وجوب بغیر
نظر کے تمام نہیں ہوتا دلیل اس کی کہ معرفت خدا واجب ہو یہ ہو کہ معرفت خوف
کو دفع کرتی ہے کیونکہ مکلف جانتا ہے کہ یہ جائز ہے کہ اس کا کوئی بنائے والا اور
مالک ہو جس نے اس مکلف سے اپنی معرفت چاہی ہو اور اس معرفت کی
مکلفیت اس سے دی ہو اور یہ بھی جائز ہے کہ اگر وہ مکلف اس کی معرفت نہ حاصل
کرے تو اس کا صانع معرفت کے ترک پر اس پر عقاب و عذاب کرے عام اس سے
کہ اس تجویز نے جو ہم نے بیان کی ہے اس کے دل میں خود ہی خطو کیا ہو یا اس
سبب سے ہو کہ اس نے لوگوں کا اختلاف خدا کے عقائد کی نسبت سنا ہو اس حالت میں
مکلف اپنی قلبی حالت سے اس امر کا خوف منطوقی پایا کہ شاید ترک تحصیل
معرفت سے وہ مبتلائے عقاب عذاب ہو اور یہ خوف بغیر نظر کے اور کسی صورت سے

زائل نہیں ہو سکتا پس معرفتِ خوف کو دفع کرنے والی ٹیٹھری در ثبوت اس امر کا خوف کا
دفع کرنا اپنی نفسِ انسان پر واجب ہے یہ ہو کہ یہ ظاہر ہو کہ خوفِ الم نفسانی ہی جسکے دفع پر
یہ مکلف قدرت رکھتا ہی اگر اسے یہ دفع نہ کر لیا تو عقلاً اسکی مذمت اسکے خوف کے
نہ دفع کرنے پر کرینگے اور یہ امر کہ معرفت کا وجوب بغیر نظر کے تمام ہو گا یہ اس سے ہے
کہ معرفت بدیہی تو ہی نہیں کیونکہ بہت اس بات کو مستلزم ہو کہ عقلاً بہین اختلاف
نہ ہو حالانکہ اختلاف موجود ہی اور جب بدیہی نہ ہو تو ضرور ہوا کہ نظری ہو کیونکہ
کوئی شے ان دونوں کے تحت سے خارج نہیں ہو بلکہ علم انھیں دونوں قسموں
میں منحصر ہو اور کبریٰ قیاس کا بیان یہ ہو کہ اگر وہ شے جس پر واجب مطلق
موقوف ہو واجب نہ تو دو امور ان میں سے ایک امر ضرور لازم آویگا یا تو واجب
واجب مطلق نہ ہو گا یا اگر واجب مطلق رہیگا تو تکلیف مالا یطاق لازم آویگی
بیان ملازمت یہ ہو کہ واجب جو اس پر موقوف ہو اگر اپنے وجوب پر باقی رہیگا تو
لازم آویگا کہ مشروط کی تکلیف بغیر شرط کے ہو اور یہی تکلیف مالا یطاق ہی
اور یہ محال ہے جیسا کہ تصریح سے آئندہ بیان ہو گا۔ اور اگر واجب مطلق اپنی
وجوب پر نہ باقی رہیگا بلکہ اس کا وجوب زائل ہو جاویگا تو ہر اول لازم آویگا
پس جو واجب مطلق مفروض تھا وہ واجب مقید ہو جاویگا اور یہ خلاف
مفروض ہو واجب مطلق کہنے سے وجہ مقید سے احتراں ہوتا ہی جیسے زکوٰۃ کیونکہ
زکوٰۃ کا وجوب جب ہی سبب نصاب زکوٰۃ موجود ہو یا وجوب حج ہی وہ بھی

جب ہی واجب ہو چلا استطاعت ہو ورنہ واجب نہ ہوگا اور مقدور کی قید سے
اوس مر سے احتراز ہو جو مکلف کی قدرت سے باہر ہو کیونکہ غیر مقدور کی تحصیل
مکلف پر واجب نہیں ہے۔

بحث حکم وجوب نظر

جن لوگوں نے اس بات کو مان لیا ہو کہ انظار واجب ہو او بخون نے اس بات میں
اختلاف کیا ہو کہ نظر کے وجوب پر شرع حکم کرتی ہو یا عقل اشاعرہ تو اس بات کے
قائل ہیں کہ لو کہ سمعیہ و بنکے وجوب پر دلالت کرتے ہیں جیسے خدا کا یہ قول
قل لا تظروا ما ذا فی السموات ولا فی الارض اور مثل اسکے جو آیات قرآن مجید
میں وارد ہیں۔ اور معتزلہ اور متفقین کہتے ہیں کہ اوسکی حکم کرنے والی عقل ہے
بعض علماء نے اس پر یہ استدلال کیا ہو کہ اگر وجوب نظری عقلی نہ ہوتا تو یہ امر
لازم آتا ہو کہ نبی کسی شخص کے دلیل کے جواب سے عاجز ہو جائے اور یہ باطل ہو
کیونکہ پیغمبر اس لیے بھیجے گئے ہیں کہ حجت و دلیل سے خدا کی معرفت اور اپنی نبوت کو
ثابت کریں اور جب وہ جواب سے عاجز آجا و نیکی اور اپنی نبوت ہی کے ثابت کرنے کی
قاصر رہیں گے تو اونکے بھیجنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا کیونکہ ہر دلیل سمعی کا پہلا مقدمہ
یقینی ہوگا کہ نبی سچے ہیں بیان اور سکا یہ ہو کہ جب پیغمبر کسی مکلف کو کہ میری
پیروی کر اس لیے کہ میری پیروی تجھ پر حکم خدا سے واجب ہو اوسوقت مکلف
یہ جواب دے سکتا ہو کہ میں تمھاری پیروی اوسوقت تک نہ کروں گا جب تک

تھارمی سچائی نہ جان لوں اور تھارمی سچائی بغیر نظر کے مجھے معلوم نہیں
 ہو سکتی کیونکہ وہ بدیہی نہیں ہے اور میں نظر نہیں کروں گا کیونکہ میں نظر کے
 وجوب کو اپنے اوپر نہیں جانتا مگر آپ ہی کہ قول سے اور قول بکا بھی مجھے حجت
 نہیں ہے کیونکہ قول کی حجت آپ کے علم صدق پر موقوف ہے اور آپ کا صدق اس
 قول کی حجت پر موقوف ہے اور یہ دور ہی اس وقت میں غیر لا جواب اور ملزم حجت
 ہو جائیگا لیکن ہم اگر وجوب کو عقلی قرار دینگے تو یہ بات نہ لازم آوے گی کیونکہ
 مکلف جب یہ کیگا کہ نظر میری اوپر آپ ہی کے قول سے واجب ہے تو اس وقت میں
 پیغمبر اس سے یہ جواب دے گا کہ تجھ پر عقلاً نظر واجب ہے کیونکہ نظر سے خوف منطون
 دفع ہوتا ہے اور جو شے دفع خوف منطون ہے وہ عقلاً واجب ہے۔ اور جب انبیاء
 اس لیے بھیجے گئے ہیں کہ وہ خلق پر حجت ہوں تو یہ امر کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا
 کہ خداوند عالم ان کے معاند کو اس بات پر قادر کرے کہ وہ ان کو الزام سے یا وہ
 جوابے راکت کرے اور جب لازم باطل ہوا تو ملزم بھی باطل ہوگا اور جب
 سمع سے وجوب نظر باطل ہوا تو عقلی وجوب ثابت ہو گیا اور یہی مطلوب ہے۔ شاعرہ
 کی حجت یہ ہے کہ لازم وجوب عقلی منفی ہے اور جب ملزم منفی ہوا تو اس کا ملزم
 یعنی وجوب عقلی بھی منفی ہوگا اول مر اس لیے ثابت ہے کہ لازم وجوب اس کے
 ترک پر عذاب ہے اور وہ اس آیت قرآنی سے وما کنا معذبین حتی
 نبعث رسولاً باطل ہے کیونکہ بار تعالیٰ نے قبل رسولوں کے بھیجنے کے

عذاب کرنیکی نفی فرمائی ہو تو تعذیب قبل رسال رسل نہوگی اب کہا جاوے گا
 کہ اگر وجوب عقلی ہو تا تو قبل رسال رسل بھی ترک نظر پر عذاب لازم ہوتا اور
 امر ثانی اسلیئے ثابت ہو کہ لازم کا انتفاء مستلزم انتفاء ملزوم ہوتا ہی اور اگر
 ایسا نہ ہو تو لازم و ملزوم کی ملازمت جاتی رہے معتزلہ نے اسکا جواب
 دو طریق سے دیا ہی **اول** یہ کہ اس آیت میں رسول سے مراد عقل ہی یعنی ہم
 قبل اس بات کے کہ اوکی عقل کو کامل کر دین عذاب نہ کریں گے۔ **دو** مسموعیہ کہ
 معنی آیت یہ ہیں کہ ہم وہ احکام جو سمعی ہیں انکے ترک پر عذاب نہ کریں گے
 جب تک پیغمبروں کو نہ بھیجیں گے یہ دونوں جواب ضعیف ہیں۔ جواب اول اسوجہ
 ضعیف ہو کہ معنی حقیقی چھوڑ کر معنی مجازی بلا دلیل اختیار کیو گئی ہیں حالانکہ
 اپنے مقام پر یہ بات طر اور مسلم ہو کہ جب لفظ مطلق ہوتی ہو تو جب تک دلیل نہ ہو
 اسکا معنی حقیقی پر محمول ہونا ضرور ہو اور جواب ثانی اسلیئے ضعیف ہو کہ
 اس میں تخصیص بلا دلیل لازم آتی ہو اور اصل عدم تخصیص ہی فاضل مقدار کہتے ہیں
 کہ اولیٰ اور انسیب یہ ہو کہ کہا جائے کہ وجوب کو تعذیب لازم نہیں ہو کیونکہ
 عفو جائز ہو بلکہ لازم وجوب استحقاق تعذیب ہو اور استحقاق تعذیب سو عام ہو کیونکہ
 کبھی تعذیب استحقاق کے ساتھ جمع ہوتی ہو اور کبھی استحقاق تعذیب ہوتا ہو مگر
 تعذیب نہیں ہوتی اس طرح تعذیب عدم تعذیب سے عام ہو اور آیت میں نفی
 تعذیب ہو اور جب نفی خاص ہو تو نفی عام نہیں لازم آتی اور اگر نفی تعذیب

تسلیم بھی کر لیجائے تو کہا جاوے گا کہ وہ تعذیب منفی ہی جو قبولیت بعثت سے
 مقید ہو اور اس مقید کے نفی سے یہ نہیں لازم آتا کہ تعذیب مطلق کی بھی نفی
 ہو جائے اور لازم و وجوب تعذیب مطلق ہی نہ تعذیب مقید پس مراد آیت ان
 سے یہ ہو کہ ہم ترک واجبات اور فعل محرمات پر عذاب نہیں کرتے بغیر اس بات کے
 کہ رسولوں کو بھیجیں کیونکہ عقل کو شرعیہ کا اور اس میں مستقل نہیں اور عقلیات کی ادراک ان
 اگرچہ عقل مستقل ہی مگر وہ پیغمبروں سے امتنانت پاتا ہی۔

بحث اول واجب

اس بات میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ مکلف پر پہلی وہ چیز جو واجب ہوتی ہے
 وہ کیا ہے اول ہاشم کتا ہے کہ وہ شک ہے کیونکہ نظر اسکے نزدیک شک کے بعد
 ہوتی ہے اور معتزلہ بصرہ اور ابواسحاق اسفرائینی اور سید مرتضیٰ علم الہدیٰ اور
 ابن نجف نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ اول مرتبہ میں نظر مکلف پر واجب ہوتی ہے
 اور ابوالحسن شری اور معتزلہ بغداد نے یہ کہا ہے کہ معرفت خدا اول واجب
 اور یہی امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کلام سے بھی
 ظاہر ہوتا ہے کیونکہ آپ نے ارشاد فرمایا ہے اول الدین معرفتہ اور امام حنین
 کہا ہے کہ نظر کا قصد واجب ہے بعض علما نے کہا ہے کہ حق یہ ہے کہ اگر اول واجب
 یہ مقصود ہے کہ اولاً اور بالذات اور بقصد اول کو نہی شر واجب ہوتی ہے تو
 اس میں شک نہیں کہ وہ معرفت خدا کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے کیونکہ نظر اگر

مطلوب ہوتی ہو تو معرفت خدا ہی کے لیے مطلوب ہوتی ہو اور اگر یہ مقصود ہی کہ اوس سے کسی اور سبب کو اولیت نہ ہو اگرچہ اوس سبب کا کسی قسم کا تعلق ہو تو وہ نظر کا قصد ہی کیونکہ قصد شرط ہی اور شرط مشروط پر مقدم ہوتی ہی۔ اور بعض علماء کا قول ہی کہ نظر مکلف کا فعل اختیاری ہی اور جو فعل اختیاری ہی اوس میں قصد کرنے سے چارہ نہیں ہی اور نظر کا قصد فعل ضروری ہی اور جو فعل ضروری ہی اوس کی تکلیف نہیں دیجاتی پس قصد کی تکلیف نہیں دی جاسکتی لہذا وہ اول واجبات نہوگا بلکہ اول واجبات نظر ہوگی۔

بحث علم بعد نظر صحیح

جب یہ معلوم ہوا کہ علم بعد نظر صحیح حاصل ہوتا ہی تو جاننا چاہیے کہ کیفیت حصول میں علماء نے اختلاف کیا ہی اشاعرہ کہتے ہیں کہ بعد نظر صحیح جو علم حاصل ہوتا ہی اور کا سبب یہ ہی کہ مکر واقع ہوتا ہی اور اکثر واقع ہوتا ہی اور جو مکر واقع ہوتا ہی اور اکثری الوجود ہوتا ہی وہ عادی ہی اور وہ شے جو مکر نہیں ہوتی یا مکر ہوتی ہی مگر کہ وہ خارق عادت ہی جیسے معجزہ۔ آون لوگوں نے کہا ہی کہ خدا پر یہ امر واجب نہیں کہ وہ بعد نظر کے علم ایجاد کرے کیونکہ ایجاد علم فعل باری سے ہی اور خدا کے جتنے فعل ہیں وہ خدا پر واجب نہیں ہیں۔ واضح ہو کہ اول کا یہ قول ونکی اور صل پر مبنی ہی کہ خدا پر کچھ واجب نہیں ہی اور اس قول کے فساد کا بیان انشاء اللہ آویگا۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ نظر بندہ کے افعال میں سے ہی اور بندہ کا فعل اور نکلے نزدیک
 دو طریقوں پر ہی اول طریقہ کو وہ مباشرت سے نامزد کرتے ہیں اور وہ وہ
 شے ہی جو مقام قدرت میں ہو جس طرح اعتقاد وجود بن میں حاصل ہوتا ہے
 دوسرے طریقہ کو تولید کہتے ہیں جس طرح وہ شے ہی جو اعتقاد سے پیدا ہوتی ہو
 اور وہ اعتقاد محل قدرت میں ہوتا ہی جس طرح کنجی کی حرکت جو ہاتھ کی حرکت سے
 پیدا ہوتی ہو اور حصول علم اور نکلے نزدیک قسم ثانی سے ہی کیونکہ وہ نظری ہوتا
 اور نظر فعل بندہ ہی کیونکہ فاعل سبب فاعل سبب ہوتا ہی اور فاعل سبب
 بندہ کو اسلئے کہا ہی کہ نظر سبب ہی اور وہ فعل بندہ ہی کیونکہ اوسے کے قصد سے
 وہ موجود ہوتی ہو اور نظر سے علم کا وجود ہوتا ہی اور اوس علم کا بعد نظر واقع
 ہونا واجب ہی کیونکہ مسبک وجود اس وقت واجب ہوتا ہی جب اسکا سبب
 موجود ہو جس طرح آگ کی حرارت کہ اسکا وجود اس وقت میں جب آگ
 موجود ہو واجب ہی اسی طرح اور بھی مسببات ہیں جنکا وجود سبب کے وجود کی
 جہت سے واجب ہی بعض محققین نے اس تقریر سے اسکی بجاہت کا دعویٰ کیا ہی
 کہ ہم اس امر کو جانتے ہیں کہ جو شخص اس بات کو جانے لگا کہ عالم متغیر ہی اور جو متغیر ہی
 وہ حادث ہی پس ان دونوں علموں سے ایک تیسرا علم بھی ضرور پیدا ہو جائیگا
 اور وہ یہ ہی کہ عالم حادث ہی۔ حکماء کے نزدیک بعد نظر صحیح نتیجہ کا فیضان
 جناب باری سے واجب ہوتا ہی اور فرق قول حکماء اور اشاعہ میں یہ ہے

کہ حکماء کے نزدیک علم کا فیضان جناب باری سے بذرائع و وسائل ہوتا ہی اور
اشاعرہ کے نزدیک بلا واسطہ ہوتا ہی اور حکماء کے نزدیک حصول علم واجب ہے اور
اشاعرہ کے نزدیک جائز ہی مگر اشاعرہ یحییٰ مام الخیرین اور قاضی ابو بکر اور امام
فخر الدین رازی نے حصول علم کو بعد نظر صحیح واجب جانا ہی۔

بحث دلیل

دلیل وہ ہو جسکے علم سے دوسری شے کا علم حاصل ہو جس طرح اگر ہم دھوئیں کو
دیکھیں تو ہم اوس سے اس بات پر استدلال کر سکتے کہ آگ موجود ہی پس دھوئیں کا
جان لینا دلیل ہی اور آگ کا جاننا دلیل ہی اور دال و ردلول کے درمیان میں
جو نسبت ہی وہ دلالت سے موسوم ہی کبھی یہ استدلال وجود سے وجود پر ہوتا ہی
اور اوسکی مثال بیان ہو چکی اور کبھی عدم پر عدم سے استدلال ہوتا ہی جس طرح
عدم حیات سے عدم علم پر استدلال کیا جاتا ہی اور کبھی وجود سے عدم پر استدلال
ہوتا ہے جیسے ایک ضد کے وجود سے دوسرے ضد کے عدم پر استدلال کیا جاتا ہی
اور کبھی عدم سے وجود پر استدلال ہوتا ہی جس طرح ایک نقیض کا عدم سے دوسرے نقیض کے
وجود پر دلالت کرتا ہی اور کبھی استدلال محض عقلی ہوتا ہی جیسے یہ قول کہ عالم
مکن ہی اور جو ممکن ہی وہ محتاج موثر ہی نتیجہ یہ پیدا ہو گا کہ عالم محتاج موثر ہی
اور کبھی محض نقلی ہوتا ہی جس طرح یہ قول کہ شراب پینے والا گناہ کبیرہ کا مرتکب
ہوتا ہی اور جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہی وہ مستحق عقاب ہی نتیجہ یہ نکلا کہ شراب خمر

مستحق عقاب ہی اور کبھی عقلی و نقلی سے مرکب ہوتا ہی جس طرح یہ قول کہ دونوں بہنوں کا عقد میں جمع کرنا دون چیزوں میں سے ہی جو شارع نے حرام کیا ہی اور جس چیز کو شارع نے حرام کیا ہی وہ نفس الامر میں حرام ہی نتیجہ یہ نکلا کہ جمع بین الاختین نفس الامر میں حرام ہی۔ واضح ہو کہ دلیل محض نقلی مقدمات سے مرکب نہیں ہوتی کیونکہ جس سے وہ قول نقل کیا گیا ہی جب تک کہ وہ سچی سچائی نہ ثابت ہوگی اسکا قول حجت نہوگا اور اسکی سچائی کا ثبوت معجزہ سے ہوتا ہی اور معجزہ سے استدلال عقلی ہوتا ہی نہ سمعی کہا گیا ہی کہ امام فخر الدین رازی اور انکے تابعین کی رائے یہ ہے کہ دلیل نقلی فائدہ یقین کا نہیں دیتی عام اس سے کہ وہ محض نقلی ہو عقلی اور نقلی سے مرکب ہو وہ کہتے ہیں کہ فائدہ یقین میں دسل امور کا نہونا مشروط ہی۔ اول مفردات الفاظ کے نقل میں غلطی نہ واقع ہوئی ہو دوسرے اعراب میں غلطی نہ واقع ہوئی ہو تیسرے اس کے تصرف میں غلطی نہ ہو چوتھے وہ لفظ مشترک نہو پانچویں مجاز نہو چھٹے تخصیص نہو ساتویں وہ منسوخ نہو آٹھویں اضماع نہو نویں تقدیم و تاخیر نہو دسویں کوئی محارض عقلی نہو جب یہ دسوں باتیں نہوں او سوقت میں دلیل نقلی سے یقین کا فائدہ حاصل ہو سکتا ہی اور ان دسوں باتوں کا انتفاء منطون ہی او ہر وہ شے جو منطون پر موقوف ہی اسکا منطون ہونا اولی ہی اور حق ہر وہ کہ یہ مذہب باطل ہی کیونکہ ان دسوں امور کی نفی نفس الامر میں ضروری اور

قرائن یقینی سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ نفس لامر میں یہ امور نہیں ہیں مثلاً زمین اور آسمان ایسے الفاظ ہیں جنکے معنی ہمکو معلوم ہیں اسی طرح اور امور کا انتفاء بھی قرائن معلوم ہو جاتا ہے اور جو چیزیں بقوال نہیں سے اس طرح کی ہیں کہ اوپر بنی کی رسالت کا ثبوت موقوف ہو اس سے استدلال نہ کیا جاوے گا اور جو چیزیں ایسی ہیں کہ اوپر اسکی رسالت موقوف نہیں اس میں عقل کو بھی استدلال کر سکتے ہیں اور نقل سے بھی استدلال کر سکتے ہیں اور عقل و نقل دونوں سے بھی استدلال کر سکتے ہیں جیسے صانع کی وحدت یا اس کے ریت کا محال ہونا اور اسکے علاوہ اور اسی طرح کی جو باتیں ہوں یا ان وجود خدا قول نبی سے نہیں ثابت کیا جاسکتا کیونکہ نبی کی نبوت خدا کے وجود کے ثبوت پر موقوف ہے اور وہ دور ہے۔

بحث ارادہ و کراہت

ارادہ و کراہت بھی اعراض نفسانیہ سے ہیں اور حیات سے مشروط ہیں اور وہ ہر شخص کو اپنی وجدانی حالت سے معلوم ہیں اسلئے وہ تعریف کے محتاج نہیں ہیں مگر انکی تفسیر کا بیان مناسب ہے اور وہ یہ ہے کہ ارادہ وہ صفت ہے جو قدرت کے دو طرفوں یعنی فعل کے عمل میں لانے اور اس کے ترک کرنے کی دونوں جانبوں میں سے فعل کی جانب کو ترجیح دی اور کراہت وہ صفت ہے جو قدرت کے دونوں طرفوں میں سے جانب ترک کو ترجیح دی اور داعی اور صارف کی

حقیقت یہ ہے کہ جب یہ بات معلوم یا منطون ہو کہ اس فعل میں مصلحت ہے تو اس فعل کے عمل میں لانی کا تقاضا ہوتا ہے وہ داعی ہو وہی باعث ایجاد فعل ہوتا ہے اور جب یہ معلوم یا منطون ہو کہ اس فعل میں مفسدہ ہے تو جو شے باعث ترک فعل ہوتی ہے وہ صارف ہے اس میں اختلاف ہے کہ آیا داعی و صارف عین ارادہ و کراہت ہیں یا اونکے غیر ہیں جو لوگ داعی و صارف کو ارادہ و کراہت پر زائد کہتے ہیں اونکی دلیل یہ ہے کہ یہ ظاہر ہے کہ داعی اگر نفس ارادہ ہوتا تو صارف اگر نفس کراہت ہوتا تو داعی و صارف بدون ارادہ و کراہت کے نہ پائے جاتے حالانکہ ہم بسا اوقات ایک شے کی منفعت سمجھتے ہیں اور یہی داعی ہے اور پھر اسے ہم نہیں کرتے اور نہ کرنا ہمارا اسلیئے ہوتا ہے کہ ارادہ نہیں ہوتا ہے اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہم قبیح کی مضرت کا تصور کرتے ہیں اور پھر اسے کرتے ہیں حالانکہ صارف موجود ہے مگر اسلیئے کرتے ہیں کہ کراہت نہیں ہے پس ارادہ غیر داعی ہے اور کراہت غیر صارف ہے کیونکہ ارادہ پر فعل ضرور واقع ہوتا ہے اور کراہت سے ضرور فعل ترک ہوتا ہے پس یہ ثابت ہے کہ صارف عین کراہت اور داعی عین ارادہ نہیں ہے اور یہی مطلوب ہے۔ واضح ہو کہ ارادہ و کراہت پر داعی و صارف کی زیادتی بندوں میں ہی مگر اللہ تعالیٰ کا داعی و صارف عین ارادہ و کراہت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے وہم و ظن ممتنع ہے پس داعی و صارف علم ہی اور جب شوق و میل و نفرت حیوانی طبائع کے خواص سے ہے

توصارت و داعی کراہت و ارادہ پر زائد نہونکے فاضل مقدار فی اس مقام یہ
یہ نظر وارد کی ہو کہ وہ نفرت و میل جو تو ای حیوانی کے تابع ہیں وہ طبعی ہیں
اور یہاں جس میل و انصراف میں بحث ہے وہ عقلی ہیں اور ان دونوں
میں فرق ہی کیونکہ کوئی شخص دو اسے اپنی طبعی حالت سے نفرت کرتا ہی اور اپنی
عقل سے اس کی طرف میل کرتا ہی کیونکہ وہ اس بات کو جانتا ہی کہ دو اسیر مرض
کھودگی پس اگر میل طبعی بھی اس وقت میں ہو جب نفرت طبعی ہو تو اجتماع
صنیدین سے استحالة لازم آئے اسی طرح وہ روزہ دار جبکی پیاس گرمی میں بہت
زیادہ ہو گئی ہو وہ اپنی طبع سے پانی پینے کی طرف مائل ہوتا ہی اور عقل کی
جہت سے اس فعل سے باز رہتا ہی کیونکہ جانتا ہی کہ پانی پی لینے پر عقاب ہوگا
پس بات ثابت ہو گئی کہ وہ میل اور وہ انصراف جنکو ہم اپنے نفس میں پاتے ہیں
اس سبب سے ہو کہ اس فعل میں جو مصلحت یا مفسدہ ہوتا ہی وہ طبع کے سبب سے
نہیں ہوتا بلکہ عقل کی جہت سے ہوتا ہی اور جب تفرقہ طبع اور عقل میں ہوا تو
جائز ہی کہ باری تعالیٰ انھیں معنون سے مرید اور کارہ ہو پس حق یہ ہے کہ
حق تعالیٰ کے بارے میں ایسے داعی و صراف پر کراہت و ارادہ زائد نہیں ہوتے
کہ جتنی صفات انہی ہیں وہ سب عین ذات ہیں پھر یہ امر مختلف فیہ ہی کہ
کسی چیز کا ارادہ اور اس چیز کی ضد کی کراہت دونوں ایک ہی ہیں یا
اوس کا ارادہ اس کی ضد کی کراہت کا مستلزم ہی۔

محققین کا مختار امر ثانی یہ کہ کیونکہ اگر اوسکا ارادہ اوسکی ضد یعنی کراہت کا عین ہوتا تو تصور ارادہ شے سے تصور کراہت ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہوتا کیونکہ اکثر اوقات ہم شے کی مصلحت کا تصور کرتے ہیں اور اوسکی ضد کا تصور نہیں کرتے۔

بحث شہوت و نفرت

شہوت و نفرت دونوں وجدانی باتیں ہیں اسلئے تفریق کی محتاج نہیں ہیں اور اوتکے لیے بھی یہ شرط ہے کہ حیات و سکا محل ہو شہوت سے مراد صاحب شعور کی طبیعت کا کسی شے کی جانب میلان ہو اور نفرت اوسکا مقابل یعنی صاحب شعور کی طبیعت کا کسی شے سے بھاگنا ہی شہوت و نفرت دونوں ارادہ و کراہت کے غیر ہیں ارادہ کی مغایرت شہوت سے اسلئے ثابت ہے کہ انسان دو اپنے کا ارادہ کرتا ہے جب اوسکو دوا کی حاجت ہوتی ہے اور پھر بھی انسان کو دوا کی جانب رغبت نہیں ہوتی۔ اور کراہت کی مغایرت نفرت سے اس طرح ظاہر ہے کہ انسان حرام لذتوں کی خواہش رکھتا ہے مگر اوز کا ارادہ نہیں کرتا بلکہ کراہت ہے

بحث لذت و الم

لذت و الم دو وجدانی کیفیتیں ہیں جنھیں منافی و ملائم سے ایک قسم کی نسبت حاصل ہو لیں جب لذت و الم کو مناسب طبیعت و منافط طبیعت سے اعانت حاصل ہوئی تو اوس سے معلوم ہو گیا کہ جو ان دونوں کا محل ہو گا اوس میں بھی حیات مشروط ہے اور جب یہ دونوں باتیں وجدانی کیفیتوں میں سے ہیں

تو تعریف کی محتاج نہیں مگر تنبیہاں اوسکی تفسیر اس طرح کی گئی ہو کہ لذت ملائم
 شے کا پانا اس حیثیت سے ہو کہ وہ ملائم ہو اور الم متاخر کا اس حیثیت سے پانا ہی
 کہ وہ متاخر ہی حیثیت کے قیدان و وزن جملوں میں اس سبب لگائی گئی ہو
 کہ ادراک اچھی آواز کا اس حیثیت سے کہ وہ عرض ہی یا موجود ہی موجب لذت
 نہیں بلکہ ملامت کی جہت سے موجب لذت ہوتا ہو۔ یا ضرب کا ادراک اس
 حیثیت سے کہ وہ موجود ہی باعث الم نہیں بلکہ اس جہت سے کہ وہ موجب الم ہی
 متاخر طبیعت ہی نہیں معلوم ہوا کہ جس حیثیت سے اوسکا ادراک ہوتا ہے اس
 حیثیت سے وہ ملائم یا متاخر ہی مثلاً آواز کا سخت نہونا۔

پھر جاننا چاہیے کہ ملائم ہونا یا متاخر ہونا باعتبار اختلاف اشخاص ملکہ مختلف
 ہوتا ہے کیونکہ ایک ہی چیز باعتبار ایک شخص کے ملائم و مناسب ہوتی ہو اور
 باعتبار دوسرے شخص کے منافی و غیر مناسب ہوتی ہو اسی سبب سے شیخ بوعلی
 ابن سینا نے لذت و الم کی تعریف اشارات میں یہ کی ہو کہ لذت اوس چیز کے
 ادراک کو کہتے ہیں جو خیر و کمال اس حیثیت سے ہو کہ وہ خیر و کمال فہستہ میں
 شخص کے ہی جو اوسکا ادراک کرتا ہو اور الم اوس چیز کا ہی جو نقصان
 شر و آفت بہ نسبت اوس شخص کے ہو جو اوسکا ادراک کرتا ہو پھر یہ ادراک بھی
 حسی ہوتا ہو تو اس وقت میں لذت و الم حسی ہوتے ہیں و کہیں یا ادراک عقلی
 ہوتا ہو اس وقت لذت و الم عقلی ہوتے ہیں کیونکہ ادراک کمال موجب

لزت ہوتا ہو اور ادراک نقصان موجب الم ہوتا ہو اور یہ امر وجدانی ہی اور
 اکمال نقصان بھی بحسب تفاوت مراتب دراک مختلف ہوتے ہیں درجہ کم
 کمال قوت عقلیہ دراک معقولات ہو اور معقولات کا ادراک محسوسات کا ادراک
 سے قوی ہو کیونکہ منتہائے ادراک حس یہ ہو کہ وہ جسم کی ظاہری حالتیں اور
 سطح کی ظاہری باتیں جان لے اور ظاہری امر قابل تغیر و تبدل ہی خلقت
 عقل کے کیونکہ وہ شے کے باطن و ظاہر کا ادراک کرتی ہو اور اسکی تفصیل
 اس کے اجزاء اور ذاتیات سے کرتی ہو اور اس کے جنس و فصل و عوارض سب پر
 نظر کرتی ہو پس اسکا ادراک کامل طور پر ہوتا ہے اور جب کامل طور پر ہوا
 تو ادراک حسی سے ادراک عقلی قوی تر ہوگا اور لذت عقلی لذت حسی سے
 قوی تر ہوگی۔ بعض علمائے کہا ہی کہ متکلمین میں سے جو اس بات کا انکار
 کرتا ہو وہ مکابرہ کرتا ہو الحمی کی وجہ میں دو میں جن پر شخص تمام یعنی استقرانی
 دلالت کی ہو اول اتصال کا متفرق ہو جائے کیونکہ وہ شخص جسکا ہاتھ کٹ گیا
 وہ الم کو اسی سبب سے محسوس کرتا ہو کہ وہ اتصال جو اس کے ہاتھ میں تھا نہ کٹنے
 کے سبب سے جاتا رہا اور اس قول میں بعض علمائے نظر کی ہے کیونکہ تفرق
 یعنی جدائی کہ عدمی امر ہو اور الم امر وجودی ہو پس امر وجودی کا سبب و
 علت امر عدمی نہ ہوگا اسلئے اعتراض کا جواب و طریقوں سے دیا گیا ہے
 اول یہ کہ تفرق عدم محض نہیں ہو اور اس وقت میں جائز ہو کہ امر وجودی

کی علت ہو تو سمجھو یہ کہ تفرق علت بالذات نہیں بلکہ علت بالعرض ہی اور علت بالذات سو مزاج ہی پس تفرق علت معدی۔

بحث مزاج

مزاج اوس درمیانی اور توسلی کیفیت کا نام ہے جو عناصر اربعہ کے باہم عمل کرنے سے پیدا ہوتی ہے اور سو مزاج مزاج اصلی کا غیر ہے اور اوسکی دو قسمیں ہیں ایک مختلف اور اوس سے مراد وہ ہے جو دفعۃً حاصل ہو جائے مثل چھانڈی کے دوسرا متفق ہے جس سے مراد وہ ہے جو تدریج حاصل ہو مثل دق کے اول موجب الم ہے دوسرا موجب الم نہیں ہے۔

بحث ادراک

ادراک وہ اطلاع ہے جو حیوان کو حواس کے ذریعہ سے امور خارجی پر ہوتی ہے اس امر میں اختلاف ہے کہ ادراک عین علم ہی یا علم سے زائد کوئی شے ہے محققین کے نزدیک حق یہ ہے کہ ادراک علم سے دو وجوہوں سے زائد ہے اول یہ کہ ہم آگ کے علم میں اور آگ کے چھونے میں تفرقہ پاتے ہیں کیونکہ آگ کا چھونا الم ہو نہ چاہتا ہے اور آگ کا علم بغیر چھونے کے مضر اور مولم نہیں ہے دوسرے یہ کہ اگر ادراک علم پر زائد نہ ہو تو لازم آتا ہے کہ جو شخص ادراک سے موصوف ہو وہ علم سے بھی موصوف ہو اور لازم باطل ہے کیونکہ وہ حیوانات جو صاحب عقل نہیں ہیں وہ ادراک سے موصوف ہیں اور علم سے موصوف نہیں ہیں پھر

اس مسئلہ میں اختلاف ہو کہ اگر اوراک علم پر زائد ہی قویہ زیادتی حاشہ کے قبول اثر کی جانب سے اچ ہی یا کسی اور شے غیر حاشہ کی طرف راجع ہو حکماء اور معتزلہ کو اس زیادتی کا مرجع تاثر حاشہ کو تسلیم کیا ہی کیونکہ اوراک میں ایک تو تاثر حاشہ ہی اور دوسرا امر اس کا تصور ہی اور تصور علم ہی اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ اس زیادتی کی رجوع اس معنی کی طرف ہی جسکو خدا نے خلق کیا ہی اور اسی اعتبار سے اوراک حامل ہوتا ہی یہ مذہب باطل ہی جیسا کہ بیان ہوگا اور بعضوں نے یہ کہا ہی کہ اوراک منایہ علم ہی کیونکہ علم حصول صورت شے عقل میں ہی اور وہ علم ہوگا مگر جب وہ امر کلی ہو بخلاف اوراک کے کیونکہ وہ جزئیات کے لیے بھی ہوتا ہی پس دراک باوصف اسکے کہ علم اور وہ دونوں نفس میں حاصل ہوتے ہیں پھر بھی علم کے منایہ ہی بعض علماء نے تحقیق مقام میں یہ کہا ہی کہ جزئیات شخصی حدود اور برابریں سے نہیں حاصل ہوتے کیونکہ حدود اور برابریں تصورات کلیہ سے مرکب ہوتے ہیں اور ممکن نہیں کہ کلیات سے شخصیات نکالے جاویں کیونکہ جزئیات اور شخصیات میں تغیر اور فساد عارض ہوتا رہتا ہی اور کلیات اس سے بری ہیں اور حدود اور محدود اور برابریں اور وہ شے جس سبب یہ قائم ہوئے ان سبب میں باہم مناسبت اور مطابقت ہونا چاہی پس بیان اور حد کا تعلق شخصیات سے نہیں ہی بلکہ جزئیات کا اوراک حواس سے ہوتا ہی اور کلیات کا اوراک عقل سے ہوتا ہی اور اصطلاح اس امر پر قائم ہو گئی ہی

کہ کلیات کے ادراک کو عقل سے ہوتا ہے علم کتہ ہیں اور جزئیات کو جانے کو جو
حواس سے ہوتا ہے ادراک کتہ ہیں پس علم و ادراک دونوں ایک جنس
کے تحت میں ہیں اور وہ جنس مطلق ادراک ہی اور ادراک کی پانچ نوعیں ہیں
کیونکہ حواس پانچ ہیں اور ہر حاشہ کے لیے ایک قوت ادراک ہی جو اس کے
مناسب ہو۔ ابوہاشم نے لمس کا شمار نہیں کیا اور حواس سے اسے خارج سمجھا ہی
اور بعض نے ادراک لی و عون کو اٹھ سمجھا ہی کیونکہ اور بخون نے لمس کے اقسام چار
بیان کیے ہیں جیسا کہ عنقریب بیان ہو گا۔

اول انواع خمسہ بصارت ہو اسکی کیفیت میں درمیان حکماء و علماء اختلاف
واقع ہوا ہی شیخ ابو علی ابن سینا اور ایک جماعت حکماء و متقدمین کا مذہب یہ ہے
کہ بصارت اس سبب سے حاصل ہوتی ہے کہ جو چیز دیکھی جاتی ہے اسکی صورت
آنکھ میں چھپ جاتی ہے اور بعض علماء و متقدمین اور ایک جماعت فرقہ معتزلہ
کا مذہب یہ ہے کہ بصارت اس سبب سے حاصل ہوتی ہے کہ ایک شجاع مخروطی
آنکھ سے نکلتی ہے جسکا سر پتلی پر ہوتا ہے اور اس شے کی سطح پر جو دیکھی
جاتی ہے اسکا قاعدہ رہتا ہے اور محقق طوسی کی جانب بھی یہی قول
منسوب ہے بعض علماء نے دونوں مذہبوں کو باطل سمجھا ہی مذہب شجاع کا
بطلان اسوجہ سے ہے کہ شجاع یا جسم ہوگی یا عرض ہوگی اگر عرض ہوگی
تو یہ امر محال ہے کہ وہ حرکت کرے اور ایک مقام سے دوسرے مقام پر

منتقل ہو کہ نہ عرض کا انتقال محال ہی جیسا کہ بیان ہو گا اور اگر جسم ہو تو محال ہو کہ کوئی جسم جو بقدر جرم چشم ہو آنکھ سے خارج ہو کر ایسے بڑے جسموں سے متصل ہو جو دکھائی دیتے ہیں۔ بعض علمائے اس بیان پر نظر وارد کی ہو کہ جائز ہے کہ جسم بقدر جرم چشم نکلتے وقت ہو مگر کھل کر بڑھ جائے پھر کوئی محال نہ لازم آوے گا دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر رویت بذریعہ شعاع ہوتی تو واجب ہوتا کہ شعاع اون ہواؤں سے جو تیز و تند ہو کر غلطی میں پراگندہ ہو کر اون چیزوں پر جا پڑتیں جو آنکھ کے مقابلہ میں نہیں ہیں پس وہ چیزیں جو مقابلہ میں ہیں نظر نہ آئیں اور جو مقابلہ میں نہیں ہیں وہ نظر آجاتیں عیسوی وجہ یہ ہے کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ اوس پانی کے نیچے دیکھتے ہیں جو صاف و شفاف ہو پس واجب ہو کہ وہاں غلا ہو جس میں شعاع داخل ہو حالانکہ حس خلا کی تکذیب کرتی ہے۔

محقق طوسی کہتے ہیں کہ اون شعاعوں سے جو نور ستارہاں سے نکلتی ہیں یہی شعاع آفتاب یا شعاع قرصہ سب اعتراض دفع ہو جاتے ہیں اور مذہب انطباع اسوجہ سے باطل ہے کہ اوس سے یہ امر لازم آتا ہے کہ بڑی چیز چھوٹی چیز میں چھپ جائے اور وہ محال ہو۔

جواب اس اعتراض کا یہ دیا گیا ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بڑی چیز چھوٹی چیز میں چھپ جاتی ہو جس طرح آئینہ میں عکس دیکھا جاتا ہے علامہ علی نے

اس جواب کو رو میں یہ کہا ہے کہ ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ بڑی شے اسی طرح جس طرح وہ بڑی ہی چھوٹی چیز میں چھپ جائے بلکہ اس وقت میں اس بڑی شے کی صورت اس کے ہمشکل ہو کر چھپتی ہو مگر مقدار میں برابر نہیں ہوتی اسے بات بصیرین کہتا ممکن نہیں کیونکہ بصیر کو عظیم شے اسی عظمت پر معلوم ہوتی ہی جس طرح وہ بڑی ہی اور چھوٹی چیز بھی اسی ہی نظر آتی ہے جس طرح وہ چھوٹی ہی اور جب یہ دونوں مذہب باطل ہو گئے تو اس معترض کے نزدیک جو امر حق اس بات میں ہو وہ ذکر کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ خدا نے ایک قوت آنکھ کو اس طرح کی عنایت فرمائی ہے جسکی وجہ سے وہ چیزوں کی وقت مقابلہ کے دیکھتی ہی جو قوت شرائط اس کے دیکھنے کے موجود ہوں اور مقابلہ ایک ایسا سبب ہے جسکی وجہ سے خدا اس قوت کا افادہ آنکھ میں فرماتا ہے۔ (اسی مذہب کے قریب قریب ہ مذہب بھی ہے جو شہاب الدین سہروردی کی جانب منسوب ہے۔

بحث شرائط رویت

شرائط رویت دس ہیں اول اون میں سے سلامتی حاصل ہے کیونکہ اگر جاسہ بصیر سالم نہ ہوگا تو ادراک نہ ہوگا دوسرے وہ شے جو دیکھی جاتی ہے اسے کیفیت ہونا چاہیے کیونکہ اگر وہ ہوا کی طرح لطیف ہوگی تو نظر نہ آئے گی تیسرے اس شے سے اور دیکھنے والے سے بہت زیادہ دوری نہ ہو چکے

بہت زیادہ نزدیک اس طرح نہو کہ پہلی سے کوئی شے ملی ہوئی ہو کیونکہ اگر ایسی حالت ہوگی تو وہ شے دکھائی نہ دیگی پانچویں مقابلہ ہونا چاہیے جس طرح آئینہ میں ہوتا ہی چھٹی روشنی کا واقع ہونا یا تو وہ روشنی اسی کی ذات سے ہو جس طرح چراغ کی روشنی سے چراغ دیکھا جاتا ہی یا اس کے غیر کے سبب ہو جس طرح چراغ کی روشنی سے اور چیزیں دیکھی جاتی ہیں ساتویں شرط یہ ہو کہ بہت زیادہ ضو نہو جس طرح آفتاب اپنی زیادتی ضور کے سبب سے ٹھیک دکھائی نہیں دیتا آٹھویں کوئی حجاب نہو نوٹیں یہ کہ نفس مرئی کے جانب متوجہ ہو دسویں شفاف شے کا توسط دیکھنے والی اور مرئی میں ہو۔ بعض علماء نے کہا ہی کہ یہ قید اس وقت ہونی چاہیے جب خلا کا وجود نہو لیکن جب خلا کا وجود ہو تو اس وقت میں کسی شے کے توسط کی ضرورت نہیں ہی جب یہ کل شرطیں متحقق ہوں اس وقت میں حکماء اور معتزلہ اور شیعہ امامیہ کے نزدیک ویت واجب ہی بلکہ ایسے وقت میں ویت کا وجوب بدیہی ہی اور یہ ظاہر ہے کہ جب علت کسی شے کی اس حیثیت سے موجود ہوگی کہ کل شرائط وجود موجود اور موانع مقفود ہوں گے تو اس شے ممکن کا وجود واجب ہوگا۔

اشاعرہ نے اس مسئلہ میں کل عقلاء سے اختلاف کیا ہی وہ کہتے ہیں کہ سب شرائط ویت موجود ہونے پڑی جائے کہ کوئی شے دکھائی نہ دی اور یہ صریحی مکابہ

اور بڑی زبردستی ہی کیونکہ یہ تو یہی سے انکار ہو اور اس سے لازم آتا ہے کہ علت تامہ کے وجود پر محمول موجود نہواشاعرہ کی حجت یہ ہی کہ دور سے ہم بڑی چیز کو چھوٹا دیکھتے ہیں اور اسکا کوئی اور سبب نہیں ہو صرف اسکا سبب یہی ہو کہ ہم اس کے بعض جزاء کو دیکھتے ہیں اور بعض جزاء کو نہیں دیکھتے اور جب شرائط کے پائے جانے میں سبب جزاء مساوی ہیں تو اگر نزدیک حصول شرائط رویت واجب ہوتی تو ہم اس کے سبب جزاء کو دیکھتے اور جس حیثیت کا وہ جسم تھا اسی حیثیت سے ہم کو نظر آتا اگر وہ فی الواقع بڑا ہی تو بڑا اور اگر چھوٹا ہی تو چھوٹا ہم کو دکھائی دینا حالانکہ ایسا نہیں ہوتا اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہو کہ یہ صریح غلطی و خطا ہے کیونکہ اگر ہم اس امر کے تجویز کریں جو اشاعرہ کہتے ہیں تو یہ اسر لازم آئے کہ ہمارے سامنے بڑے بڑے بلند پہاڑ ہوں اور نہروں جاری ہوں اور ہم اونچین دیکھیں اور یہ منسطح ہی اور جو کچھ اونچوں نے ذکر کیا ہو وہ اونکو مطلوب ہے دلالت نہیں کرتا کیونکہ بعض جزاء دکھائی دینا اور بعض کا نہ دکھائی دینا یہ اسلئے ہوتا ہے کہ اجزاء میں قرب و بعد کا تفاوت ہوتا ہی اسی سبب سے ہم بعض جزاء کا ادراک کرتے ہیں اور بعض کا ادراک نہیں کرتے اور اس تفاوت کے سبب کی تحقیق اس طرح ہوتی ہو کہ تین خط پتلی سے جسم مرئی کی طرف نکلتے ہیں ایک خط او سین سے سطح مرئی پر عمود ہوتا ہی اور باقی دو نون خط مثلث کے

ضلع کی صورت بناتے ہیں اور قاعدہ ان دونوں ضلعوں کا سطح مری ہوتی ہے
اس حال میں عمود ضلعوں سے چھوٹا ہوگا کیونکہ عمود سے زاویہ حادہ پیدا
ہونگے اور دونوں ضلع طویل ہونگے کیونکہ اول سے زاویہ قائمہ پیدا ہونگے
پس تفاوت ضرور ہے اور جب تفاوت ہوگا تو سب شرائط رویت متحقق نہ ہونگی
اور شے مری اوس حیثیت سے نہ دکھائی دیگی جس حیثیت سے واقع میں



موجود ہے واضح ہو کہ اسی بنا پر شیخ
ابوالحسن اشعری کا یہ قول ہے کہ جائز ہے
کہ اندلس کا اندھا شب تار یک

ہیں اوس جینٹ کے پیر کو حس بصر سے دیکھے جو ملک چین میں ہو اس طریق سے
اشاعرہ دنیا میں خدا کے نہ دیکھنے کو باوجود تحقیق شرائط رویت ثابت کرتی ہیں
اور وہ بدیہی کے خلاف ہی دوسری نوع حاشہ ظاہری کی سماعت ہو اور سماعت تہج
ہو کہ سبب حاصل ہوتی ہے جس کا سبب قطع اور قمع سخت ہو جس سے ہوا میں
تموج پیدا ہوتا ہو اور بعض ہوا بعض کو دفع کرتی ہے یہاں تک کہ وہ ہوا قوت
سامعہ تک پہنچتی ہے جو صماخ میں موجود ہے اور صماخ وہ پٹھا ہے جو دخل
گوش میں پچھا ہوا ہے جس کے سبب وہ ادن آوازوں کو جو اوست تک پہنچتی ہیں
سن لیتا ہے قبل اُن کے حصول کیفیت صوت اور ہوائے آواز کا قائم ہونا بیان ہو چکا ہے
اس لیے اُس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے مگر اوس مخالفت کا بیان اس جگہ

مناسب ہی جو آواز کی ہوا سے قائم ہونے کی نسبت ہوئی ہی بعض کہتے ہیں کہ آواز اس بات کی محتاج نہیں ہو کہ ہوا سے قائم ہوا اور اگر ایسا ہو تو ہم پس دیوار سے اسی ہیئت پر وہ آواز نہ سننے جس شکل سے وہ ہیئت قائم ہو کیونکہ آواز کی شکل کا تموج ہوا میں باقی رہنا محال ہی باوجود اسکے کہ دیوار سے وہ ہوا ٹکراتی ہی جو آواز کو اٹھائے ہوئے ہی اور پھر دیوار کے مسامات میں اوس ہوا کا در آنا اور پھر شکل کا باقی رہنا کیونکہ ممکن ہی بعض علما نے اسکا یہ جواب دیا ہے کہ یہ محض استبعاد و خیال کوئی دلیل نہیں تیسری نوع حواس ظاہریہ میں سے شمع ہی جسے ہماری زبان میں سونگھنا کہتے ہیں وہ ایک قوت ہی جو خداوند عالم نے دو گھنڈیوں میں پیدا کی ہی جو مانند سرپستان کے ہیں اور دماغ سے پیدا ہوئی ہیں اور نرمی اور نکی دماغ کی نرمی سے کم ہی اور اون میں کسی پٹھے کی سختی نہیں پہنچتی ادن میں اس قوت کو اللہ تعالیٰ نے امانت رکھا ہی اور خداوند عالم نے ناک کے آخر میں اس قسم کی ایک بڑی خلق فرمائی جس میں سوراخ ہیں اون سوراخوں میں وہ ہوا جو صاحب الحکم کی بو سے متکیف ہوتی ہی نفوذ کرتی ہی اور اون دونوں گھنڈیوں کی طرف پہنچتی ہی جنکا ذکر اوپر ہوا اوس وقت شمع حاصل ہوتا ہی چوتھی نوع حواس ظاہریہ میں سے لمس ہی وہ سب حاسوں میں زیادہ نافع ہی کیونکہ اسی کے جس سے حیوان اپنے مزاج کو منافی خارجی سے محفوظ رکھتا ہی کیونکہ جب وہ عناصر سے

مکرب ہو اور ہر عنصر کے لیے ایک مقدار معین ہی جیسے وہ زیادہ نہیں ہوتا اور انہیں مقداروں کا باقی رہنا اعتدال مزاج سے موسوم ہو ایسے خداوند عالم نے اسے ایک ایسی قوت عنایت فرمائی ہے جس کا اثر تمام بدن میں سرایت کر کے ہوئے ہو اور اسی قوت کا نام لمس ہو اسی کی ہمت سے حیوان اس چیز کا ادراک کرتا ہے جو اس کا منافی ہو جسکے سبب سے حیوان منافی سے دوری اختیار کرتا ہے اور جو شے اس سے مل جل جاتی ہے اور اس کے مناسب ہو اس کو ادراک سے موسوم کرتا ہے اور بسبب اسکے کہ اس کے نفع کو جاننا جو نافع شے کے قریب ہوتا ہے مگر یہ جب ہو کہ مقدار میں عنصروں کی بلا کمی و بیشی باقی رہیں اسی سبب سے لمس نافع ترین جو اس ہوا کیونکہ یہ دافع ضرر ہے بخلاف باقی ماسون کے کیونکہ اور عامہ صرف نفع پہونچاتے ہیں اور مضرت کا دفع کرنا منفعت کے حاصل کرنے سے مقدم ہو کیونکہ نفع بدن تک نہیں پہونچتا مگر بعد اس بات کے کہ بدن اعتدال پر قائم ہو اور بدن اعتدال پر نہیں قائم رہ سکتا جب تک اس کی بقا نہ ہو اور بقا اس کی نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس سے دفع ضرر نہ کیا جاوے۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا یہی جسم لمس ایک ہی قوت ہے یا کئی قوتیں ہیں جمہور حکماء کا مذہب یہ ہے کہ کئی قوتیں ہیں اور انہوں نے اس کی تقسیم چار قوتوں پر کی ہے۔ اول قوت وہ ہے جو گرم اور سرد کے درمیان میں حاکم ہو۔ دوسری وہ قوت ہے جو خشک اور تر کے درمیان میں حاکم کرتی ہے۔

تیسری وہ قوت ہے جو سخت اور نرم کے درمیان مین حکم کرتی ہے جو سختی وہ قوت ہے جو چکنی اور کھڑکھری مین فرق کرتی ہے اور اسکے درمیان مین حکم کرتی ہے یہ اونھون نے جو تقسیم کی ہے وہ اسی بنا پر ہے کہ اوکے نزدیک دس چیزیں ہیں جو ایک ہوا دس سے ایک ہی چیز صاوری ہوتی ہے اور دوسرا فرقہ کہتا ہے کہ وہ ایک ہی قوت ہے جو ان تمام کیفیتوں کا ادراک کرتی ہے یا بخوشن نوع ذوق ہے جسے ہماری زبان مین چکھنا کہتے ہیں وہ ایسی قوت ہے جسکو خدا نے زبان کی سطح مین خلق فرمایا ہے اور وہ قوت جلد کی تحت مین ہے اور اس قوت کے اثر کے لیے یہ امر ضروری ہے کہ لسانی رطوبت جو مزہ کا اثر لیے ہو وہ واسطہ واقع ہوا ہے یہ رطوبت زبان کے نیچے جو وہ گھنڈیاں ہیں وہی سے پیدا ہوتی ہے اور واجب ہے کہ یہ رطوبت مزے سے خالی ہو کیونکہ اگر اس رطوبت مین کوئی بھی مزہ ہوگا تو یہ مزہ اگر ویسا ہی ہوگا جسکا اب مزہ چکھنا منظور ہے تو ہرگز اسکے مزہ کا ادراک نہ ہوگا کیونکہ ادراک تاثیر قبول کرنے کے سبب ہوتا ہے اور شے اپنی مثل کی تاثیر نہیں قبول کرتی اور اگر وہ مزہ جو اس رطوبت مین ہے اس مزہ کے مخالف ہے جو اس چیز مین ہے جسکا چکھنا منظور ہے تو ادراک مزہ کا ہوگا مگر خالص مزہ نہ ملیگا بلکہ کچھ رطوبت کا مزہ کچھ اس صاحب طعم مزہ ہوا ہوگا جیسے اونھوں کے منہ کا مزہ ہوتا ہے کہ اس وقت مین کسی چیز کا مزہ جو واقع مین ثابت ہی نہیں ملتا پس ثابت ہوا کہ اس

رطوبت کا مزہ سے خالی ہونا واجب ہے پھر اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا یہ رطوبت جسم کے مزہ سے متاثر ہوتی ہے اور پھر زبان کی جلد کی نیچے جو قوت ہے اس تک پہنچتی ہے یا اس جسم کے اجزاء الگ الگ ہوجاتے ہیں اور زبان کی اس قوت تک پہنچتے ہیں جو زبان کی جلد کے نیچے ہے مشہور قول دل ہی اور امثالہ کا بھی احتمال ہے۔

بحث احکام عامہ اعراض

وہ احکام جو جمیع اعراض کو شامل ہیں کہیں ہیں۔ ایک یہ کہ عرضی انتقال جائز نہیں ہے کیونکہ انتقال اس بات کا نام ہے کہ ایک چیز میں بعد دوسرے چیز کے حاصل ہوا ہے اسی شے میں معقول ہے جو چیز میں حاصل ہوا ہے عرض میں وہ متصور نہیں ہے دوسرا حکم یہ ہے کہ عرض کے لیے یہ بات جائز نہیں ہے کہ وہ ایک محل سے دوسرے محل کی طرف منتقل ہو کیونکہ عرضی شخص میں ایسے محل شخصی کا محتاج ہے جس سے وہ قائم ہوا ہے کہ اگر وہ اس کا محتاج نہ ہو تو اس میں حال نہ ہوگا کیونکہ اپنے فاعل سے اپنے شخص میں بغیر محل کے اپنے وجود میں متغنی ہوگا اور جب اپنے شخص میں محل کا محتاج ہوگا تو انتقال اس کا اس محل سے محال ہوگا کیونکہ عرضی شخص میں محل شخصی کا محتاج ہے جبکہ ساتھ اس کا قیام ہوتا ہے اور اگر اس محل کا وہ محتاج نہ ہوتا تو اس میں حلول تکرتا کیونکہ عرضی اپنے وجود میں اس حالت میں

یہ سبب اپنے فاعل کے مستغنی ہوتا پس اگر محل کی طرف محتاج نہ ہوتا تو یہ ان
 محل کے پایا جاتا حالانکہ محل سے الگ ہو کر کہیں پایا ہی نہیں جاتا پس
 اس کا محتاج ہونا ثابت ہو گیا اور یہ محل ہی اس کی علت ہے پس جب یہ
 عرض اس محل کو چھوڑ دیا تو وہ علت جو عرض کے لیے باعث تشخص ہے
 جاتی رہیگی پس یہ عرض معدوم ہو جائیگا کیونکہ جب علت زائل ہوگی تو
 معلول بھی زائل ہو جائیگا پس اگر دوسرے محل میں حلول کر لیا تو یہ دوسرا
 عرض ہوگا اور اس میں نزاع نہیں ہے کہ ایک محل سے ایک عرض معدوم
 ہو جائے اور دوسرے محل میں دوسرا عرض پایا جائے بلکہ اس میں کلام ہی
 کہ ایک محل سے ایک عرض معدوم ہو جائے اور وہی عرض بعینہ دوسرے
 محل میں حلول کرے تیسرا حکم عرض یہ ہے کہ جائز ہے کہ ایک عرض کا قیام
 دوسرے عرض سے ہو یہ حکم کا مذہب ہے اور ایک بڑی جماعت معتزلہ
 اور امامیہ اور اکثر محققین مثل طوسی اور علامہ حلی نے اس مذہب کو
 اختیار کیا ہے۔ بعض معتزلہ اور اکثر اشاعرہ نے اس قول کی مخالفت کی ہے
 وہ کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہر عرض ایک محل جو ہر ہی سے قائم ہے
 محققین کی یہ دلیل ہے کہ سرعت و بطء حرکت سے قائم ہیں اور وہ عرض ہیں
 اور حرکت بھی عرض ہے اور مراد قیام سے یہی ہے کہ ایک امر کو دوسرا امر سے
 یہ لون خصوصیت حاصل ہو کہ قائم صفت ہو جائے اور وہ شے جس سے وہ

قائم ہی موصوف ہو جائے اور یہ امر حرکت میں موجود ہی کیونکہ حرکت
 میں چونکہ سرعت و بطور قائم ہی اندازا کہا جاتا ہے کہ یہ حرکت سریع ہی اور حرکت
 بطی ہی اور جوہر ان دونوں صفتوں سے متصف نہیں ہوتا مگر ضرور ہے کہ
 انتہا اسکی کسی محل جوہر ہی کی طرف ہو کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو تسلسل لازم
 آویگا کیونکہ عرض وہ ہی جسکا قیام غیر سے ہو پس یہ غیر یا جوہر ہوگا یا عرض
 ہوگا اگر جوہر ہوگا تو مطلوب ہمارا ثابت ہو جائیگا اور اگر عرض ہوگا تو محتاج
 دوسرے عرض کا ہوگا جس سے وہ قائم ہوگا پھر ہم اوس میں بھی اسی طرح
 کلام کرینگے جیسا کہ ہم نے پہلے کلام کیا تھا پس تسلسل لازم آویگا پس محل
 کی جوہر ہی کی طرف انتہا لازم ہو جس سے وہ قائم ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔
 چونکہ حکم یہ ہی کہ عرض پر بقا جائز ہی مگر اشاعرہ نے اس مسئلہ میں مخالفت
 کی ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ عرض کی دو قسمیں ہیں ایک قار۔ دوسرا غیر قار۔
 قار وہ ہی جسکے اجزاء وجود میں فی الحال مجتمع ہوں جیسے سواد اور بیاض۔
 اور غیر قار وہ ہی جسکے اجزاء وجود میں فی الحال جمع نہ ہوں بلکہ پورے
 آتے جائیں اس حیثیت سے کہ جو مقدم ہی وہ معدوم ہو جائے اور متاخر
 موجود ہو جس طرح زمانہ کے اجزاء ہیں۔ جب یہ امر معلوم ہو چکا تو جاننا چاہیے
 کہ غیر قار کے عدم بقا میں کوئی شک نہیں ہی لیکن قار کی بقا اور عدم بقا
 میں نزاع ہے۔ معتزلہ اور محققین کہتے ہیں کہ عرض قار کے لیے بقا جائز ہے

اور بعض محققین نے اس پر دعویٰ بڑا ہت کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ جس طرح ہم
جسم کے بقا پر بسبب حس کے حکم کرتے ہیں دران حالیکہ ہم اسے پہلے بھی
دیکھ چکے ہیں کہ وہ ویسا ہی باقی ہی جیسا پہلے تھا اسی طرح اوس عرض کے
بقا پر بھی ہم حکم کرتے ہیں جو کسی محل میں حلول کیسے ہوئے ہوں گا ہم جانتے ہیں
کہ یہ سیاہی یا سفیدی وہی باقی ہی جو اس وقت کے پہلے بھی موجود تھی اور
یہی بقا عرض ہی اشاعرہ کہتے ہیں کہ عرض قار ہو یا غیر قار باقی نہیں رہتا
بلکہ آنا فنا ہو وہ پیدا ہوتا ہے اشاعرہ نے اپنے دعوے پر یہ حجت قائم
کی ہے کہ بقا عرض ہی پس اگر اعراض باقی رہیں تو لازم آتا ہے کہ عرض کا قیام
عرض سے ہو۔ جواب اوسکا یہ دیا گیا ہے کہ ہم بقا کے عرض ہونے کو منع
کرتے ہیں بلکہ بقا ایک مرعقلی ہے اور وہ استمرار وجود زمان اول سے
زمان ثانی تک ہے۔ اچھا ہم نے یہ بھی تسلیم کیا کہ بقا عرض ہی مگر عرض کا
قیام عرض سے جائز ہی جیسا کہ سابق میں بیان ہوا۔ پانچواں حکم اعراض
یہ ہے کہ عرض واحد کا دو محلول میں حلول کرنا ممکن نہیں حلول کی تعریف
یہ ہے کہ ایک شے کا دوسری شے سے اس طرح کا اختصاص ہو کہ ایک کی
طرف اشارہ کرنا بعینہ دوسری شے کی طرف اشارہ ہو مثل اس سیاہی
یا سفیدی کے جو کسی محل میں حال ہو پس سیاہی یا سفیدی کو طرف اشارہ
بعینہ محل کی طرف اشارہ ہو جب یہ امر معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ ایک

عرض کا دو محمولوں میں جمع ہونا دو دہوں سے محال ہے وجہ اول یہ ہے کہ جس طرح ایک جسم کا دو مکانوں میں حصول غیر معقول ہے یعنی اس کا تصور ہی نہیں ہو سکتا اور جس کا تصور ہی نہیں ہو سکتا اس پر حکم ہی نہیں ہو سکتا اسی طرح عرض واحد کا دو محمولوں میں حلول غیر معقول ہے اس وجہ میں یہ نظر کی گئی ہے کہ عرض کا قیاس اگر جسم پر صحیح ہو تو متغیر ہو کہ دو عرض ایک محل واحد میں پائی جائیں جیسے سیاہی یا سفیدی اور علم اور حرکت اور مثل اسکے اور اعراض جو محل واحد میں جمع ہو جاتے ہیں میری رائے میں اس نظر میں تامل ہے کیونکہ قیاس بر بناء عدم تصور اس جگہ ہی اور وہ صحیح ہے مطلق قیاس نہیں ہے تاکہ نظر وار وہو۔ وجہ ثانی یہ ہے کہ سابق میں بیان ہوا کہ محل شخص عرض کی علت ہے پس اگر عرض دو محمولوں میں حال ہو تو لازم آئے کہ ایک معلول شخص پر دو تام علیتیں وار دہوں اور یہ محال ہے جیسا کہ عنقریب بیان ہو گا ابواب ششم نے اس حکم میں مخالفت کی ہے وہ کہتا ہے کہ ایک عرض کا دو محمولوں سے قیام جائز ہے مگر زائد سے نہیں اور نے اسکی مثال تالیف سے دی ہے کہ وہ عرض ہے جو دو محل سے قائم ہے میری رائے میں یہ عرض دو محمولوں میں منقسم ہے جس طرح سیاہی یا سفیدی دو جوہروں میں منقسم ہوتی ہے اسی طرح ایک جماعت متعدد میں اسکے قائل ہو گئے ہیں کہ عرض واحد دو محمولوں سے قائم ہو سکتا ہے مگر نہ ان معنوں سے کہ ایک عرض جو ایک محل میں حال ہے وہی دوسرے محل میں حال ہے بلکہ عرض

واحد و محلول کے مجموع میں حال ہوتا ہو جو دونوں ملکر اوس عرض حال کے لیے محل واحد ہو گئے ہیں جیسے حیوۃ۔ و قدرت۔ و علم۔

فائدہ۔ اضافت کی دو قسمیں ہیں ایک ضافہ متصور۔ دوسری اضافت مختلف متحد اضافت وہ ہے جسکی دونوں طرفین نسبت میں ایک سی ہوں جیسے اخوت پس اخوت جس طرح ایک بھائی سے بی بی قائم ہو اسی طرح دوسرے بھائی سے بھی قائم ہو یا جواری جسکے معنی ہمسائیگی کے ہیں جس طرح یہ معنی ایک ہمسایہ سے قائم ہیں اویسی طرح دوسرے ہمسایہ سے قائم ہو اور اضافت مختلف وہ ہے جسکے طرفین مختلف ہوں جیسے ابوت و نبوت کیونکہ ابوت صرف باپ سے قائم ہو اور نبوت صرف بی بی سے قائم ہو جب یہ امر معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ بعض متقدمین نے کہا ہے کہ اضافت متحد عرض؟ احد ہو جو دو محلول سے قائم ہو اور وہ دو محل ہیں جن میں ہر ایک کو اضافت عارض ہوئی ہو کیونکہ اخوت جس طرح ایک بھائی سے قائم ہو اویسی طرح دوسرے بھائی سے بھی قائم ہو تحقیقین نے اسکو اس وجہ سے باطل سمجھا ہے کہ ایک کی برادری جو دوسرے کے ساتھ ہو وہ اس کے ساتھ قائم ہو اور دوسرے کی برادری جو اس کے ساتھ ہو وہ دوسرے کے ساتھ قائم ہو پس اس مقام پر کوئی ایسا عرض نہیں ہو جسکے لیے دو محل ہوں انتہا سے امر یہ ہے کہ لازم آتا ہے کہ اسکے طرفین متحد ہوں۔

چھٹا حکم اعراض یہ ہے کہ وہ حادث ہیں جیسا کہ بیان ہوگا۔

بحث احکام عام

جو احکام جو اہر اور اعراف سے مخصوص نہیں ہیں کسی قسم میں منقسم ہوتے ہیں اول قسم اوس کے متغیرین ہیں اور متغائر وہ دو چیزیں ہیں جنکی جدائی ایک دوسرے سے ممکن ہی یہ تقسیم تامل و اختلافات و تعاقب کی بنا منقسم ہوئی ہی توضیح اوسکی یہ ہے کہ عقل اس بات کا نام ہے کہ صورت شے ذہن میں حاصل ہو پس دو چیزیں جنکا عقل ذہن میں ہوا ہو یا تو ہر ایک مفہوم دوسرے کا عین اس حیثیت سے ہوگا کہ ایک دوسرے کے مقام پر شمار کیا جاسکتا ہو یا ایسا نہ ہوگا اگر امر اول ہی تو وہ دونوں مثلیں ہیں جس طرح زید اور عمرو کیونکہ وہ نفسے جو زید سے سمجھی جاتی ہی یعنی حیوان ناطق وہی بعینہ عمرو سے بھی سمجھی جاتی ہے اور ان دونوں میں جو اختلاف ہی وہ ان شخصیات کے سبب ہی جو خارج سے اوس میں لاحق ہوئی ہیں جس طرح اوسکا کسیست یا مقام میں ہوتا ہی یا مثال کے اور خارجی امور ہیں اور مراد اس بات سے کہ ایک کا مفہوم ماہیت دوسرے کا تمام مفہوم ماہیت ہی یہ ہے کہ اون دونوں کی نوع ایک ہو جیسے انسانیت مفہوم زید و عمرو کی تمام ماہیت ہی اور اگر ایسا نہ ہو یعنی ایک مفہوم دوسرے کا تمام مفہوم نہ ہو تو وہ مختلفین سے نام زد کی جاتے ہیں جس طرح سواد اور بیاض کیونکہ سواد سے مفہوم یہ ہوتا ہے کہ وہ ایک با بعض البصر رنگ ہی اور بیاض سے مفہوم یہ ہوتا ہے کہ وہ لون مفرق البصر ہی اور وہ دونوں

چیزیں جو مختلف ہونگی تو یا اون دونوں کا اجتماع ایک محل میں باعتبار
واحد ممکن ہوگا یا نہ ممکن ہوگا اگر اودن دونوں کا اجتماع محل واحد میں ممکن
ہوگا تو اودن کو اس جہت سے متلاقیین کہتے ہیں کہ محل احد میں وہ دونوں
ایک دوسرے سے ملائی ہوتے ہیں جیسے سوا داور حرکت کہ وہ دونوں ایک
محل میں جمع ہو جاتے ہیں اور اگر اودن کا اجتماع محل واحد میں ممکن نہ ہوگا تو وہ
متقابلین سے موسوم ہوتے ہیں جب یہ امر بیان ہو چکا تو جاننا چاہیے کہ تقابل
حقین ہی اور اسکے تحت میں چار نوعیں مندرج ہیں۔ صدقین متضامین اور
عدم و ملکہ۔ اور فیضین اور اس امر کی دلیل کا سمجھنا کہ تقابل کا انھیں چار نوعوں
میں کیوں انحصار ہی یہ موقوف ایک مقدمہ کی تمہید پر ہی وہ مقدمہ یہ ہی کہ
تقابل عدلین میں نہیں ہوتا اور یہ اس سبب سے کہ عدلین یا مطلق ہون گے
یا مضاف ہونگے یا مطلق اور مضاف دونوں ہونگے اول شق میں تو تقابل کا
میں اراضح ہو کیونکہ عدم مطلق میں تعدد نہیں ہوتا اور تقابل تعدد کو چاہتا ہی
اور شق ثانی بھی اسی طرح ہی کیونکہ متقابلین شے واحد پر نہیں صادق آتے
مضامین ایک محل پر صادق آتے ہیں جیسے عدم البصر اور عدم القدرت
دونوں دیوار پر صادق آتے ہیں اور شق ثالث میں بھی تقابل نہ ہوگا کیونکہ
عدم مطلق عدم مضاف کا جزو ہوتا ہی اور تقابل شے میں اور اسکے
جزو میں نہیں ہوتا جب یہ مقدمہ بیان ہو چکا تو اب دلیل انحصار کی تقریر پر ہی

کہ متقابلین یا تو دونوں وجودی ہونگے یا ایک وجودی ہوگا ایک عدمی ہوگا پس اگر شق اول ہی تو یا ایک کا تعقل بدون دوسرے کے ممکن ہوگا یا نہ ہوگا پس اگر ایک کا تعقل بدون دوسرے کے ممکن ہوگا تو متقابلین ضدین کہے جاوینگے جیسے سوا اور بیاض اور اگر امر ثانی ہی تو وہ متضائفین ہیں جیسے ابوت اور نبوت اور اگر ایک وجودی ہو اور ایک عدمی ہی تو یا دن دونوں کے لیے کوئی ایسا محل خارج میں ہوگا جسکی شان سے یہ ہو کہ وجود سے متصف ہوا ایسا نہ ہوگا اگر امر اول ہی تو وہ عدم اور ملکہ ہی جیسے اندھا ہونا اور بینا ہونا اور اگر امر ثانی ہی تو وہ نقیضین ہیں جیسے انسان اور لا انسان۔

بحث ضدین

ضدین کا اطلاق دو معنوں پر آیا ہے ایک معنی حقیقی ہیں اور دوسرے مشہوری مشہوری سے مراد وہ دو عرض ہیں جو ایک جنس سے ہوں اور محل واحدین وقت واحدین مجتمع نہوں مگر ایک محل میں دن دونوں کا حلول کی بعد دیگر کی ممکن ہو اور کبھی محل دن دونوں سے خالی ہو۔ واضح ہو کہ دونوں ضدین کو عرض اسلئے ہونا چاہیے کہ دو جو ہر دن میں تضاد نہیں ہوتا کیونکہ ضدین کے لیے ایک موضوع ضروری ہے جسپر وہ دونوں کی بعد دیگر سے وارد ہوں اور جو ہر کسی موضوع میں حلول نہیں کرتا۔

یہ قول اوس شخص کا ہے جسے ضدین میں موضوع کو شرط جانا ہی اور جسے وجود

موضوع کی تضاد میں شرط نہیں کی ہوا کے نزدیک جائز ہی کہ جو ہر کہ لیے بھی کوئی ضد ہو اور اون دونوں عرضوں کا جنس واحد سے ہونا ایسے لازم ہی کہ اگر وہ مختلف جنسوں سے ہونگے تو اون میں تضاد نہوگا۔ جیسے کم اور کیفیت اور لین۔ اور اسی طرح ادنیٰ غیر اور بھی چیزیں ہیں جو جو ہر میں مجتمع ہو جاتے ہیں۔ اور ہمارا یہ کہنا کہ وہ دونوں محل واحد میں مجتمع نہیں ہوتے یہ اون دونوں عرضوں سے احتراز کے لیے ہی جو ایک جنس سے ہوتی ہیں اور مجتمع ہو جاتے ہیں جیسے خط اور سطح اور جسم تعلیمی ہی کیونکہ یہ سب جسم طبعی میں جمع ہو جاتے ہیں اور وقت واحد کی قید ایسے ہی کہ اوس میں اشیاء متضادہ داخل ہو جائیں کیونکہ جائز ہی کہ وہ اشیاء متضادہ مختلف وقتوں میں ایک بعد دوسرے کے آئیں اور یہ قول کہ کبھی محل اول و دونوں شے ہی ہو ایسے ہے کہ کبھی محل ہی نہیں ہوتا تو اوس وقت میں جب محل ہی نہیں تو عرضین کا وجود کہاں ہوگا اور کبھی محل موجود ہوتا ہی اور پھر عرضین سے خالی ہوتا ہی جیسے ہوا جو تمام رنگوں سے خالی ہی نہ اوس میں سواد ہی نہ بیاض ہی نہ اور کوئی رنگ ہی یہاں تک بیان تضاد مشہوری تھا اور تضاد حقیقی سے بھی وہ ہی مراد ہی جو تضاد مشہوری میں بیان ہوئی مگر ایک قید اوس میں زائد ہی اور وہ یہ کہ اول و دونوں میں انتہا کی دوری ہو جس طرح سواد اور بیاض کیونکہ الوان کی بہت سی نوعیں ہیں جیسے سیارہی۔ سرخی۔ سبزہی۔ زردی۔ سپیدی۔ اس سلسلہ میں اتنے الوان کا ذکر ہی

مگر جب قدر دوری سیاہی کو سپیدی سے ہی۔ اتنی کسی رنگ کو کسی رنگ سے نہیں ہو پس سیاہی اور سپیدی ہی حقیقی ضدین ہونگی۔ بلکہ بعض رنگ بعض سے قریب ہی پس بے بناء تضاد مشہوری یہ سب رنگ ضدین ہونگے اور بنیاد تضاد حقیقی صرف سفیدی اور سیاہی ضداد ہونگے معلوم ہو کہ تضاد مشہوری اور تضاد حقیقی میں بھی عام خاص مطلق کی نسبت ہی کیونکہ جہان تضاد حقیقی پایا جائیگا تضاد مشہوری کا وجود ضروری ہوگا لیکن جہان تضاد مشہوری ہوگا وہاں ضروری نہیں کہ تضاد حقیقی بھی پایا جائے پس بنا بر تعریف تضاد مشہوری ممکن ہو کہ ایک شے کے لیے کئی ضد ہوں جس طرح سواد اسکے لیے جتنے الوان غیر سواد ہیں سب وکی ضد ہیں مگر بنا بر تعریف تضاد حقیقی سواد کے ضد صرف بیاض ہی ہوگی کیونکہ جتنے اوہین غایت بعد کا اعتبار کیا ہی اور یہ انتہا کی دوری سیاہی سے سفیدی ہی میں پائی جاتی ہے پس بیاض ہی حقیقی سواد کے لیے ہوگی تضاد و جنسوں میں نہیں پایا جاتا ہی یہ امر استقرار سے معلوم ہوا ہی عام اس سے کہ جنسین عالی ہوں یا ساقل ہوں یا متوسط ہوں۔ اس مقام پر ایک شبہ ہوتا ہی وہ یہ ہے کہ خیر اور شر دونوں جنسین میں باوجود اسکے کہ دونوں آپس میں ضد ہیں اور یہ اسل مرسلہ کے خلاف ہے کہ تضاد جنسین میں نہیں ہوتا۔ اس شبہ کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اولاً تو ہم خیر اور شر کو جنس ہی نہیں مانتے اور اگر ہم ان دونوں کو جنس بھی تسلیم کر لیں تو

تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ یہ دونوں باعتبار اپنی ذات کے ضد ہیں بلکہ اس اعتبار سے انہیں ضدیت ہے کہ وہ باعتبار کمال و نقصان کے مقابل ہیں اور یہ امر اس سبب ہے کہ خیر حصول کمال شے ہے اور شر عدم کمال اس شے سے ہے جو قابل کمال ہے پس ان دونوں میں تقابل عدم و ملکہ ہے۔

تضاد انواع میں بھی نہیں ہوتا مگر جب ایک ہی جنس کی تحت میں ہوں اور یہ بھی استقرار سے معلوم ہوا ہے بیان بھی ایک شبہ کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ شجاعت اور تہور دونوں میں تضاد ہیں حالانکہ وہ جنسوں کی تحت میں داخل ہیں۔ کیونکہ شجاعت فضیلت کے تحت میں ہے اور تہور ذلیت کے تحت میں ہے اسی طرح شجر اور حجر ان دونوں میں تضاد ہے حالانکہ یہ دونوں ایک جنس کے تحت میں نہیں ہیں۔ شبہ اول کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں جو تقابل ہے وہ ذاتی نہیں ہے بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ شجاعت فضیلت کے تحت میں ہے اور تہور ذلیت کے تحت میں ہے اور فضیلت و ذلیت دونوں عارض ہیں نہ یہ کہ یہ امور ان دونوں کے ذاتی ہوں اور شبہ ثانی کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ شجر اور حجر دونوں جو ہر ہیں حالانکہ تحت انواع عراض میں ہیں اور ضدین باعتبار محل کے کئی قسموں میں منقسم ہیں اول یہ کہ محل ان دونوں سے خالی ہو اور وسط سے بھی متصف نہ ہو جیسے ہوا سواد اور بیاض دونوں سے خالی ہے اور ان الوان سے جو سواد اور بیاض کے

وسط بین ہین مثل حُمرة و خضرة و صفرة و غیرہ کے متصف نہیں ہوتی دوسری
قسم وہ ہے کہ محل اول و دونوں سے خالی ہو مگر وصف سے متصف ہو بطرح
وہ پانی جو حرارت و برودت سے خالی ہو وہ ایک حالت متوسط سے کہ جو
حرارت و برودت کے بین میں ہوگی متصف ہوگا۔ تیسرے یہ کہ اول و دونوں
محل خالی نہ ہو بلکہ یا یہ عرض محل میں ہو یا اوکے ضد میں ہو نہ دونوں مجتمع ہو
پائے جائیں نہ دونوں مرتفع ہو سکیں جس طرح حرکت و سکون۔ کیونکہ جسم کو لیے
ضروری ہے کہ ان دونوں حالتوں میں سے ایک حالت میں ہوا سیلے کہ جسم
میں منتقل ہو گا یا نہ منتقل ہو گا اگر اول ہی تو وہ حرکت سے متصف ہو اور اگر
ثانی ہی تو وہ سکون سے متصف ہو ان دونوں حالتوں سے جسم کا غلو ناممکن ہے۔

بحث نقیضین

قسم ثانی اقسام تقابل سے تناقض ہے نقیضین اول و دونوں چیزوں کا
نام ہے جو ایک محل میں مجتمع ہوں اور نہ دونوں مرتفع ہوں یعنی نہ دونوں
ایک مقام پر صادق آئیں نہ دونوں کاذب ہوں اور یہ دو جنسوں پر
منقسم ہے ایک وہ تناقض ہے جو مفردات میں ہوتا ہے جس طرح انسان اور
لا انسان کیونکہ وہ دونوں نہ کسی شے پر صادق آتے ہیں نہ کسی شے میں
کاذب ہوتے ہیں۔ اور دوسرا تناقض مرکبات میں ہوتا ہے اوس سے یہ
مراد ہے کہ دو قضیہ ایجاب و سلب کے اعتبار سے مختلف ہوں اس حیثیت سے

کہ ایک کا صدق ذاتا اس بات کا مقتضی ہو کہ دوسرا کاذب ہو جائے جیسے
ہمارا یہ قول کہ انسان کاتب ہے اور یہ قول کہ انسان کاتب نہیں ہے پس
بدیہی ہی کہ اگر قضیہ اولی صادق ہے تو قضیہ ثانیہ کاذب ہے اور اگر قضیہ
ثانیہ صادق ہے تو قضیہ اولی کاذب ہے پس قید اختلاف دو قضیوں سے
وہ تناقض خارج ہو گیا جو مضروعات میں ہوتا ہے اور قید اختلاف سلبی
ایجاب کے اور ان قضیوں کا وہ اختلاف خارج ہو گیا جو عملی اور شرطی ہونے کی
جہ سے ہوتا ہے اور یہ قید کہ ذاتا ایک صدق دوسرے کے کذب کو مستلزم
ہوتا ہے اس سے وہ قضیہ نکل گئے جس میں ایک کے صدق سے دوسرے کا کذب لازم
آتا ہے۔ مگر قضیہ کی ذات اس امر کو نہیں چاہتی بلکہ یا تو یہ لزوم اس سبب سے
ہوتا ہے کہ مادہ اسکو مقتضی ہوتا ہے جیسے ہمارا یہ قول کہ ہر انسان حیوان ہے اور
کوئی شے انسان سے حیوان نہیں ہے اس قول میں اگرچہ ایک قول کا صدق
دوسرے کے کذب کو مستلزم ہے مگر یہ اقتضا ذاتی نہیں ہے کیونکہ اگر یہ مقتضات
موجبہ کلیہ در سالہ کلیہ کے اختلاف سے ہوتا تو یہ قول کہ ہر حیوان انسان ہے
اور کوئی شے حیوان سے انسان نہیں ہے دونوں کاذب ہوتے پس معلوم ہوا
کہ یہ اقتضا ذاتی نہیں ہے بلکہ خصوصیت مادہ کی جہ سے ہی اسی طرح وہ بھی خارج
ہو گیا جس میں یہ التزام بالواسطہ ہو مثلاً یہ قول کہ زید انسان ہے اور زید
ناطق تین ان دونوں میں سے ہر ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مستلزم ہے

مگر یہ سئلزم ذاتی نہیں بلکہ چونکہ ناطق کا سلب سئلزم سلب انسانیت ہے لہذا
ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مستلزم ہی اور یوہین ایک کا کذب دوسرے کے
صدق کو مستلزم ہی اور اس قسم کے لیے کچھ شرطیں چاہئیں موضوع میں ہیں
اور کچھ جانب محمول میں ہیں اول سب کا مرجع و مال اسی کی جانب ہی
کہ دونوں قضیوں میں اسی وقت تناقض پایا جائیگا جب نسبت علمی
میں واحدیت ہو پھر اس قسم کے لیے اور بھی ایسے خواص ہیں جسکے سبب سے
اور اقسام تقابلی سے اسکو حاصل اختیار حاصل ہی اول خاصہ اس قسم کا یہ ہے
کہ نقیضین نہ ایک مقام پر مجتمع ہوتے ہیں نہ ایک مقام سے دونوں مرتفع
ہوتے ہیں بخلاف باقی اقسام تقابل کے کیونکہ ضدین کہیں دونوں ایک مقام
سے مرتفع ہو جاتے ہیں جیسا کہ اوپر ذکر ہوا اسی طرح متضامین مرتفع ہو جاتے ہیں
بہ سبب اس بات کے کہ محل اول و دونوں سے خالی ہوتا ہی اور عدم اور ملکہ
بھی مرتفع ہو جاتے ہیں جب محل نہ ہو یا جب محل میں استعداد ملکہ نہ ہو دوسرے
خاصہ یہ ہے کہ تقابل جو نقیضین میں ہی وہ قول کے اعتبار سے بھی ہے اور
عقل کے اعتبار سے بھی ہی بخلاف باقی اقسام تقابل کے کیونکہ وہ اقسام
صرف باعتبار وجود خارجی آپس میں متقابل ہیں لیکن تناقض باعتبار قول
و اعتقاد دونوں کے اس معنی سے متقابل ہی کہ ان دونوں کو قول بھی متقابل
ہیں اور ان دونوں کے اعتقاد بھی متقابل ہیں۔

بحث عدم و ملکہ

یہ تیسری قسم تقابل کی ہو اسکا نام تقابل عدم و ملکہ ہو اسکی تعریف یہ کی گئی ہو کہ وہ دونوں وہ تقابل ہیں جو اپنے موضوع سے خاص مخصوص ہیں جیسے اعمیٰ اور بصیر کیونکہ اون دونوں کا محل ایک ہی ہو اسلیے کہ اندھا پن عدم بصیر کا نام ہو مگر یہ مقصود نہیں کہ عمی عدم بصیر ہو وہ کسی چیز سے بھی ہو بلکہ محل مخصوص سے عدم بصیر ہو جسکا متصف ہونا بصیر سے ممکن ہو بخلاف تناقض کے مثل انسان اور لا انسان کے کیونکہ لا انسان عدم انسانیت کا نام ہو وہ کسی شے سے بھی ہو۔ اس قسم کی بھی دو قسمیں ہیں ایک مشہوری دوسری تحقیقی مشہوری کہ ہر اوس چیز کو کہتے ہیں جو کسی موضوع میں موجود ہو اور اوس موضوع کی شان سے یہ امر ہو کہ اوس شے وجودی ہو موصوف ہو اور ممکن ہو کہ یہ شے وجودی اوس سے منعدم ہو جائے اور جب معدوم ہو جائے تو پھر عود کرنا اوسکا ممکن نہو اور عدم سے مراد اسی وجودی کا عدم ہو مگر اوسوقت جب اسکے وجود کا امکان اوس موضوع میں ہو مثال اوسکی بصیر اور بال ہیں کیونکہ عدم بصیر قبل اسکے کہ آنکھ بچے کی کھلی یا لڑکے کا لیے ریش ہونا عدم ملکہ سے نہوگا کیونکہ اونکا وجود کی طرف انتقال اس طور سے ممکن ہو کہ آنکھ کھلی تو بصیر موجود ہو اور طفل جو ان ہو تو داڑھی نکل آئی یا ان اگر وقت اتنا بھی طفل صاحب ریش نہو تو یہ عدم ملکہ ہوگا۔

یہاں تک تو تعریف عدم اور ملکہ مشہوری کے تھے لیکن تحقیقی کے ہنابر
ملکہ اوس موجود کو کہتے ہیں جو کسی موضوع میں ہو عام اس سے کہ اوس موضوع
کی شان سے اس موجودی کے ساتھ متصف ہوتا ہو یا اوسکی وقت میں یا
غیر وقت میں اوس سے متصف ہوتا ہو یا اوسکی نوع کی شان سے ہو یا اوسکے
جنس کی شان سے ہو پہلے کی مثال گذر چکی دوسرے کی مثال جس طرح
لڑکوں کی شان سے ایش کا ہونا ہی تیسرے کی مثال جس طرح عورتوں کی
شان سے واطھی کا ہونا ہی چوتھے کی مثال جس طرح نسوان ہوز کو ریت
کا ہونا ہی۔ پس مشہوری تحقیقی سے خاص ہے۔

بحث مضافین

یہ جو تھی قسم اقسام تقابل سے ہو جاننا چاہیے کہ اشیا باعتبار اپنے تنقل کے
دو قسموں پر ہیں ایک قسم وہ چیزیں ہیں جنکا سمجھنا دوسری چیزوں کے
سمجھے پر موقوف نہو اس طرح کی جو چیزیں ہیں وہ مضاف نہیں کہی جاتیں
دوسری وہ چیزیں ہیں جنکو سمجھے میں دوسری چیزوں کے سمجھنے کی احتیاج
ہوتی ہی یہ قسم مضاف سے نامزد ہوتی ہی اسکی بھی دو قسمیں ہیں ایک قسم مضاف
مشہوری دوسری قسم مضاف حقیقی ہو مشہوری وہ ہے کہ قطع نظر سب کے
کہ اوسکا قیاس کیا جائے اسکے علاوہ اسکے لیے وجود ہو جیسے باپ اور بیٹا
اگرچہ باپ کا سمجھنا بدون اسکے نہیں ہو سکتا کہ اوسکے لیے کوئی بیٹا بھی ہو

اور اسی طرح بیٹے کا سمجھنا بھی اس پر موقوف ہو کہ اوسکے لیے باپ ہو مگر ان دونوں کے لیے وہ وجود بھی ہی جو باپ اور بیٹے کا وجود ہی اور اگر اس اعتبار کے علاوہ وجود نہ ہو تو وہ مضاف حقیقی ہی جیسے اب کی اُتوت اور ابن کی بنوت ہی کیونکہ اعتبار اضافت سے علیحدہ کوئی وجود ان دونوں کے لیے نہیں ہی اضافات کا وجود خارج میں ہی یا نہیں اس میں لوگوں نے اختلاف کیا ہی حکماء کی یہ رائے ہو کہ اضافتوں کا وجود خارج میں ہی حکماء نے اپنے مذہب مختار پر یہ حجت پیش کی ہی عقل آسمان کی فوقیت کا حکم کرتی ہو اور یہ حکم بھی ایسا ہی کہ جو صادق اور نفس الامر میں مطابق واقع ہی پس فوقیت امر عدمی نہیں ہی کیونکہ وہ نقیض لافوقیت کے ہی جو معدوم پر صادق آتی ہے پس لافوقیت عدمی ہوگی اس لیے کہ معدوم کی صفت محال ہی کہنہوتی ہو والا لازم آئے گا موصوف اس صفت کا جو معنی معدوم ہی ثابت ہو اور یہ محال ہی اور جب لافوقیت عدمی ہوئی تو فوقیت کا وجود ہی ہونا ضروری ہے متکلیمن نے فوقیت کے خارج میں نہونے پر یہ حجت پیش کی ہی کہ فوقیت اگر خارج میں موجود ہوتی تو تسلسل لازم آتا بیان اوسکا یہ ہی کہ اضافت اگر موجود خارج میں ہوتی تو کسی محل سے قائم ہوتے اور جب کسی محل سے قائم ہوتے تو ضرور ہی کہ اس محل کی طرف اس اضافت کی اضافت ہوتی اور یہ اضافت بھی خارج میں موجود ہوگی پس ضرور ہی کہ یہ بھی کسی محل سے

قائم ہو پھر اس میں بھی ہرسم کلام کرینگے یہاں تک کہ تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہے اور جب کہ تسلسل صرت اسی وجہ سے لازم آیا کہ اضافات کا وجود خارج میں فرض کیا گیا ہی پس یہ ملزوم بھی محال ہوگا اور اضافات کا وجود خارج میں نہ پایا جاویگا اور یہی مطلوب بھی بعض علماء نے اس دلیل پر یہ نظر کی ہو کہ جس شخص نے وجود اضافات کو خارج میں نہیں تسلیم کیا اس کا مقصود سلب کلی نہیں یعنی یہ مقصود نہیں کہ اضافات کی کوئی فرد خارج میں موجود نہیں اور اس بنا پر دلیل تمام نہوگی کیونکہ جب مستدل یہ کہیگا کہ اگر اضافتیں خارج میں موجود ہوتیں تو کسی محل سے قائم ہوتیں پس اضافت کے لیے اس محل کی طرف اضافت ہوتی اور یہ اضافت بھی موجود ہوگی تو ہم اس قول کو منع کرینگے کیونکہ وہ شخص جو وجود اضافات کا قائل ہو وہ ہر اضافت کے وجود کا قائل نہیں بلکہ بعض اضافات کے وجود کا قائل ہو اور بعض کے وجود کا قائل نہیں اس وقت میں جائز ہو کہ اضافت اضافت اول اضافتوں میں سے ہو چکا وجود خارج میں نہیں ہو۔

بحث اجتماع مثلین

سابق میں یہ امر معلوم ہو چکا کہ جو دو چیزیں معقول ہوں گی وہ مختلفین اور متقابلین اور مثلین کی طرف منقسم ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ متقابلین جمع نہیں ہو سکتے اور وہ مختلفین جو متقابلین نہیں وہ جمع ہو سکتے ہیں

اب بحث اس مرتبہ باقی ہو کہ مثلین ایک مقام میں جمع ہو سکتی ہیں یا نہیں
حق یہ ہو کہ مثلین بھی مثل متقابلین کے ایک محل میں جمع نہیں ہو سکتے دلیل اسکی
یہ ہو کہ اگر وہ دونوں ایک محل میں جمع ہوتے تو ان دونوں میں کوئی تمیز دینے والا
نہو تا با وجود اسکے کہ وہ دو ہیں اور یہ محال ہو کیونکہ تعدد تمیز کو چاہتا ہی اور وہ
معدوم ہے جتنے یہ جو کہا کہ یہاں ایک کا دوسرے سے کوئی تمیز دینے والا نہیں ہو
یہ اسلئے کہا کہ تمایز تین امروں میں کسی ایک مرتبہ ہوتا ہی یا ذات کے سبب سے
یا لوازم کے سبب سے یا عوارض کے سبب سے اور تینوں قسمیں یہاں نہیں پائی جاتی ہیں
ذات اور لوازم تو اسلئے تمیز نہیں دے سکتی کہ وہی ذات وہی لوازم جو ایک کے
لیے ہیں وہی دوسرے کے لیے بھی ہیں اور اگر ایسا نہو تو وہ باہم مثلین نہوں
حالانکہ مفروض یہ ہو کہ وہ باہم مثلین ہیں رنگے عوارض وہ بحسب محل اشیاء
کو عارض ہوتے ہیں اور جب بنا بر مفروض ایک ہی مقام و محل میں وہ دونوں
ہونگے تو بحسب محل جو عارض ایک کو عارض ہوگا وہی دوسرے کو بھی عارض
ہوگا تو اسوقت میں مثلین کے لیے تینوں قسموں میں سے کسی قسم کی تمیز نہ حاصل
ہوئی جس سے یہ امر ظاہر ہو گیا کہ مثلین اگر محل واحد میں مجتمع ہوں تو ایک
دوسرے سے ممتاز نہونگے اور عدم امتیاز انکا محال ہو کیونکہ اسوقت میں
دو دونہ رہیں گے حالانکہ ہم انہیں دو فرض کر رہے ہیں اور یہ خلاف
مفروض و باطل ہے۔

بحث وحدت و کثرت

وحدت و کثرت بھی امور عامہ میں سے ہیں بیان اوسکا یہ ہو کہ معقول یا منقسم ہو گا یا نہ ہو گا جو منقسم ہو گا کثیر ہے اور جو منقسم نہ ہو وہ واحد ہی واحد کی بھی قسمیں ہیں۔ ایک واحد بالذات دوسری واحد بالعرض کیونکہ عدم قبول قسمت یا غیر کے سبب ہے یا اوسکی ذات کی وجہ سے ہی پہلی کو واحد بالعرض کہتے ہیں دوسری کو واحد بالذات کہتے ہیں پہلی کی مثال جیسے وہ عرض جو جوہر فرد میں حلول کیے ہو کیونکہ یہ عرض تقسیم قبول نہیں کرتا وہ صرف اسی وجہ سے واحد ہی کہ جوہر فرد میں جو اوسکا غیر ہے حلول کرنا اوسکی تقسیم کا مانع ہی کیونکہ اگر حال منقسم ہو تو محل کی بھی تقسیم لازم آئے دوسری کی مثال جیسے جوہر فرد کہ اوسکی ذات خود بلا ملاحظہ غیر انقسام سے انکار کرتی ہی پھر واحد بالذات کبھی واحد بالخصوص ہوتا ہی اور وہ وہ ہی جو کثرت کو مانع ہو جیسے زید کیونکہ شخص زید واحد ہی اوس میں کسی قسم کا اشتراک نہیں ہوا اسکو عبارت ثانی جزئی حقیقی بھی کہتے ہیں اور کبھی واحد بالذات واحد ہوتا ہی مگر واحد بالخصوص نہیں ہوتا پس اس وقت میں اسکے لیے دو جہتیں ہوتی ہیں ایک جہت مقضی کثرت ہوتی ہی اور دوسری جہت مقضی وحدت ہوتی ہی پس وہ جہت جو کثرت کی مقضی ہی اگر ایک ہی قسم کی ہو تو وہ واحد بالنوع ہی جیسے زید اور عمر و محمد وغیرہ یہ سب واحد بالنوع ہیں کیونکہ ان سب کی ایک ہی نوع ہی اور وہ نوع

انسان ہو اور اگر یہ جہت مختلف رکھتی ہو تو اسے واحد بالجنس کہتے ہیں جیسے انسان اور گھوڑا کیونکہ وہ دونوں حیوانیت میں متحد ہیں جو ان دونوں کی جنس ہی پھر جنس کبھی قریب ہوتی ہو اور کبھی متوسط ہوتی ہو اور کبھی بعید ہوتی ہو پس واحد بالجنس القریبہ ہی جسکی مثال سمجھنا انسان اور گھوڑے سے دی ہی کیونکہ حیوان گھوڑا اور انسان دونوں کے لیے جنس قریب ہی اور واحد بالجنس المتوسط جیسے انسان اور شجر کہ ان دونوں کی جنس جسم نامی واقع ہوا ہو اور وہ جنس متوسط ہی یا واحد بالجنس البعید ہوتا ہو جیسے انسان اور عقل کیونکہ ان دونوں کی جنس جسم ہر ہی جو جنس بعید ہو اور واحد بالتشکیک ان سب قسموں پر محمول ہوتا ہو کیونکہ کسی پر واحد بالاولویت صادق آتا ہو اور کسی میں عدم اولویت ہوتی ہو کیونکہ واحد بالذات واحد ہونے کے ساتھ بہ نسبت واحد بالجنس کے اولیٰ ہی اور واحد بالجنس القریب کی وحدت واحد بالجنس المتوسط کی وحدت سے اولیٰ ہو اور جو اتحاد باعتبار نوع کے ہوتا ہو اسکو مماثلت کہتے ہیں اور جو اتحاد باعتبار جنس کے ہوتا ہو اسکو مجاہزت کہتے ہیں اور جو اتحاد باعتبار عرض کے ہوتا ہو وہ اتحاد اگر کم میں ہو تو اسے مساوات کہتے ہیں اور اگر یہ اتحاد کیف میں ہو تو اسے مشابہت کہتے ہیں اور اگر یہ اتحاد اضافت میں ہو تو اسے مناسبت کہتے ہیں اور اگر یہ اتحاد شکل میں ہو تو اسے مشاکلت کہتے ہیں اور اگر یہ اتحاد وضع

میں ہو تو اس سے موازات کہتے ہیں اور اگر یہ اتحاد اطراف میں ہو تو اس سے مطابقت کہتے ہیں اور جو واحد بالنوع ہو وہ کثیر بالشخص ہو کیونکہ نوع کے لیے افراد اور اشخاص ہوتے ہیں اس لیے کہ نوع اس سے کہتے ہیں جس کا اطلاق اور بہت سی چیزوں پر ہوتا ہے جنکی حقیقتیں ایک ہوں پھر یہ اشخاص کبھی صرف ذہن میں ہوتے ہیں خارج میں انکا وجود نہیں ہوتا جس طرح عقلا کہ اسکے افراد و بجز ذہن کے خارج میں موجود نہیں ہیں اور کبھی یہ اشخاص خارجی اور فہنی ہوتے ہیں اور خارجی افراد میں سے کبھی ایک ہی کا وجود ہوتا ہے جیسے آفتاب کیونکہ نوع آفتاب اس ایک ہی فرد میں منحصر ہے جو خارج میں موجود ہے اور کبھی یہ اشخاص خارجی کثیر ہوتے ہیں جس طرح انسان فرس غنم اور اسکے امثال کیونکہ ان نوعوں کے افراد خارج میں بہت کثرت سے پائے جاتے ہیں اور جو واحد بالجنس ہے وہ کثیر بالنوع ہو کیونکہ جنس کے لیے نوعین ہونا ضروری ہے اس لیے کہ جنس اس سے کہتے ہیں جسکا اطلاق اور بہت سی چیزوں پر ہو جنکی حقیقتیں مختلف ہوں اور واحد بالشخص یا انقسام قبول کرے یا انقسام قبول نہ کرے اگر انقسام قبول کرے تو یہ قبول انقسام ذات کے سبب ہوگا اور جو اس طرح انقسام قبول کرے وہ مقدار ہے اور مقدار وہ عرض ہے جو ذات کے سبب قسمت قبول کرے اور قسمت اس بات کا نام ہے کہ ایک شے میں دو متغائر حصہ کل سکین جیسے ابعاد ثلثہ

یعنی طول و عرض و عمق۔ کیونکہ ہر ایک میں ممکن ہو کہ ایک طرف اوس میں
 دوسری طرف کا غیر فرض کیا جائے یا یہ انقسام غیر کی جہت سے قبول کرتا ہو
 جیسے جسم طبعی کیونکہ وہ انقسام کو قبول کرتا ہی بہ سبب اس بات کے کہ وہ بعد
 جو اوس سے قائم ہیں وہ منقسم ہیں اور جسم دو قسموں پر ہی ایک جسم تعلیمی اور
 دوسرا جسم طبعی جسم تعلیمی وہ ہے جس میں تین مقداریں ہوں جو طول
 و عرض و عمق کے نام سے موسوم ہیں اور جسم تعلیمی کو اسی جہت سے جسم تعلیمی
 کہتے ہیں کہ اوس سے اصحاب تعلیم بحث کرتے ہیں یعنی وہ لوگ جو صاحبان
 علوم ریاضی ہیں اور جسم طبعی ان مقداروں کے محل کا نام ہی اور اوسکو
 جسم طبعی اسلئے کہتے ہیں کہ اوسکی جسمیت باعتبار اوسکی طبیعت کے ہی اور اگر
 وہ انقسام کو قبول ہی نہ کرے تو یا صاحب اشارہ حسی ہو گا یا نہوگا اول
 مانند نقطہ کے ہی کیونکہ نقطہ طرف خط کا نام ہی جو موجود ہی اور اوسکی جانب
 اشارہ حسی ہوتا ہی اور جو قابل اشارہ حسی نہو اور موجود ہو وہ مانند
 نفس ناطقہ کے اوس شخص کے نزدیک ہی جو نفس ناطقہ کو مجرد ثابت کرتا ہی منجملہ
 اقسام واحد کے وحدت بھی ہی کیونکہ واحد وہ ہی جو اقسام متقدمہ کو قبول
 نہ کرے اور وحدت و کثرت اول معلومات میں سے ہیں جو بدیہی ہیں پس
 اوسکا تصور محتاج کسی تعریف کا نہیں ہی اور واحد کی یہ تعریف کرنا کہ جو
 منقسم نہو اور کثرت کی یہ تعریف کرنا کہ جو منقسم ہو یہ تعریف لفظی ہی انتہا ام

اس جگہ یہ ہو کہ ایک خفی لفظ کو حلی اور ظاہر لفظ سے بدل دیا ہو اور واحد اور کثیر دونوں معقولات ثانی سے ہیں یعنی دوسری مرتبہ تعقل میں حاصل ہوتے ہیں اور ان کے لیے خارج میں تحقق ذاتا نہیں ہو کیونکہ ہم اولائے کاشے کا تعقل کرتے ہیں پھر اس بات کا تعقل کرتے ہیں کہ وہ واحد ہو یا کثیر ہی پس وحدت اور کثرت اوسلی مر کے لیے عارض ہوتی ہی جو پہلے تعقل کیا جاتا ہی اور یہ ممکن نہیں کہ وحدت اور کثرت کا قیام خود ہی ہو بلکہ ان کا قیام اوسے ہوتا ہی جس کو وہ عارض ہوتے ہیں اور وحدت و کثرت دونوں امر اعتباری ہیں متقدمین میں سے ایک تو م نے اس کے اعتباری ہونے میں تنازع کیا ہی جن لوگوں کے نزدیک وحدت و کثرت امر اعتباری ہیں ان کی دلیل یہ ہی کہ اگر وحدت و کثرت دونوں امر اعتباری نہوں بلکہ دونوں خارج میں موجود ہوں تو تسلسل لازم آوے اور وہ باطل ہی اور جب لازم باطل ہی تو ملزوم بھی باطل ہی بیان ملازمت یہ ہی کہ اگر وحدت خارج میں موجود ہوتو دو امور ان میں سے ایک مضر ضرر ہو گا یا یہ وحدت واحد ہو گی یا کثیر ہو گی مگر یہ امر جائز نہیں کہ کثیر ہو کیونکہ اگر وحدت کثیر ہو تو لازم آوے گا کہ شے اپنے منافی سے متصف ہو کیونکہ کثرت وحدت کے منافی ہی اور جب وسکا کثیر ہونا باطل ہوا تو واحد ہو گی اور اس کے لیے ایک اور وحدت ہو گی اور یہ وحدت بھی خارج میں موجود ہو گی اور اس میں ہم پھر اسی طرح کلام کریں گے جس طرح وحدت

اول میں ہم نے کلام کیا ہے اور اسی طرح ہم بیان تک کلام کرتے چلو جائینگے کہ تسلسل لازم آویگا اور وہ مثال ہے بعض علماء نے اس دلیل میں یہ نظر کی ہے کہ وحدت اویکو کہتے ہیں کہ جو غیر منقسم ہو جیسا ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اور اس میں شک نہیں کہ یہ معنی خارج میں موجود ہیں عام اس سے کہ ہم اوسکا اعتبار کریں یا نہ اعتبار کریں پس یہ کہنا کہ وحدت اگر خارج میں موجود ہوگی تو دو امرون میں سے ایک امر ضرور ہوگا الخ اور یہ امر کہ وحدت کے لیے وحدت ہوگی ہم نہیں تسلیم کرتے کیونکہ وحدت وحدت علیٰ وحدت ہے اور کثرت کے خارج میں نہ موجود ہونے میں یہ دلیل کی گئی ہے کہ اگر کثرت خارج میں موجود ہوگی تو یا اپنے اجزاء میں سے ہر ہر واحد سے قائم ہوگی کیونکہ یہ امر جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے محل کے بعض اجزاء سے قائم ہو کیونکہ لازم آویگا کہ واحد کثیر ہو اور نہ یہ امر جائز ہے کہ اپنے محل کے ہر ہر جز سے قائم ہو کیونکہ اگر ایسا ہو تو دو فساد لازم آونگے اول فساد یہ ہے کہ واحد کثیر ہو جاوے گا اور دوسرا فساد یہ ہے کہ ایک عرض کئی مخلون سے قائم ہوگا اور یہ دونوں امر باطل ہیں اور یہ امر باطل خارج میں کثرت کے موجود فرض کرنے سے لازم آئے ہیں تو خارج میں کثرت کا فرض باطل ہے اس دلیل میں بھی ایک نظر کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ جائز ہے کہ کثرت نہ ہر ہر اجزاء محل سے قائم ہو نہ بعض اجزاء محل سے قائم ہو بلکہ مجموعہ اجزاء سے قائم ہو۔

بحث تقسیم موجودات و قدیم میں

وجود کی تقسیم قدیم اور حادث کی طرف سے بھی اُن امور عامہ میں سے ہی جنہ
موجود متصف ہوتا ہو حادث و قدیم دونوں ایک محل میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں
اور نہ دونوں ایک محل سے رفع ہو سکتے ہیں۔

پس جاننا چاہیے کہ موجود یا اوسکے وجود کے لیے کوئی اول ہو گا یا نہ ہو گا
یا یہ کہا جائے کہ اوسکے پہلے عدم ہو گا یا نہ ہو گا۔ قسم اول کو حادث کہتے ہیں
اور قسم ثانی کو قدیم کہتے ہیں۔ ممکن ہے قدیم کی تفسیر دون دواموں سے
کی ہو جو آپس میں متلازم ہیں ایک یہ کہ قدیم وہ ہی جسکے لیے اول نہ ہو
دوسری تفسیر قدیم کی یہ ہو کہ قدیم وہ ہی جسکے پہلے عدم نہواسی پر قیاس
کر کے حادث کی بھی دو تفسیریں نکلتی ہیں ایک تو وہ کہ جسکے وجود کے لیے
اول ہو۔ دوسرے یہ کہ اوس سے پہلے عدم ہو اور جب یہ معلوم ہو تو جاننا
چاہیے کہ جمہور محققین اور معتزلہ اور تمام شیعہ اثنی عشریہ کارند ہب یہ ہے
کہ بجز ایک ذات خداوند عالم کے کوئی دوسری شے قدیم نہیں ہو اور جمہور اشاعرہ
کے نزدیک خدا کی ذات کے سوا خدا کے صفات بھی قدیم ہیں اور وہ لوگ جو
احوال کو ثابت کرتے ہیں اوسکے نزدیک خدا اور اوسکے وہ احوال قدیم ہیں
چونکہ وہ خدا کے لیے ثابت کرتے ہیں جیسا کہ بیان ہو گا اور فلاسفہ کے
نزدیک خدا اور عالم قدیم ہی اور ایک گروہ جو حزبانیں کج نام سے موسوم ہیں

اوسکے نزدیک پانچ قدیم ہیں و قدیم زندہ ہیں اور فاعل ہیں ایک اولیٰ
 دونوں میں سے خدا ہی اور دوسرا نفس ہی اور ایک وہ ہی جو اثر قبول کرتا ہی
 اور زندہ نہیں وہ ہی مولیٰ ہی۔ اور وہ قدیم ایسے ہیں جو نہ زندہ ہیں نہ فاعل ہیں
 نہ متفعل ہیں وہ دونوں غلام اور دہر ہی جیسا کہ بیان ہوگا اور یہ سب مذاہب
 باطل ہیں اور حق محقق یہ ہی کہ بجز ذات اللہ تعالیٰ کے کوئی قدم نہیں سمجھتا
 جیسا کہ دلائل حدوث عالم اور دلائل توحید سے ثابت ہیں پس محققین کے نزدیک
 بجز ایک ذات خدا کے کل غیاثا و حادثا ہیں اور شاعرہ کے نزدیک بجز ذات خدا
 اور اوسکے صفات کے کل موجودات عالم حادث ہیں و رزوانین کے نزدیک
 ان پانچوں کے علاوہ جو مذکور ہوئیں اور سب اشیاء حادث ہیں اور حکماء حادث
 کی وہ تفسیر کرتے ہیں جو تفسیر متکلمین سے عام ہوا و انھوں نے یہ کہا ہی کہ حدوث کو
 تفسیر وہی ہی جو تم کہتے ہو مگر وہ بہ نسبت بعض اجزاء عالم کے ہی اور بالنسبت
 کل عالم باین معنی کہ ہر ہر واحد اوسکے اجزاء سے حادث ہوں نہیں ہی اور
 نہ نسبت کل عالم کے ہی وجہ اسکی کہ یہ معنی کہ ہر ہر واحد اجزاء عالم حادث ہی
 صحیح نہیں ہیں یہ ہی کہ کسی شے پر سابق ہونیکا اطلاق صرف پانچ ہی مضمون
 ہوتا ہی اول سبق بالعلیۃ یا تقدم بالعلیۃ یعنی اس سبب سے سابق ہو کہ وہ علت ہو

۱۔ عالم کے قیدین نے ہوجہ سے لگائی ہے کہ عالم مراد باسوا اللہ اور کل موجودات ہیں اور شاعرہ کے

نزدیک صفات خدا عالم کے سوا ہیں ۲۔ مانہ

جس طرح اونگلی کی حرکت انگشتری کی حرکت پر سابق ہوتی ہے کیونکہ پہلا ہم اونگلی کی حرکت کا تصور کرتے ہیں پھر اوسکی تبعیت میں انگشتری کی حرکت کا تصور کرتے ہیں اگرچہ دونوں حرکتیں ایک ہی زمانہ میں پائی گئیں مگر پھر بھی اونگلی کی حرکت علت ہونے کی جہت سے انگشتری کی حرکت پر مقدم ہوتی ہے۔ دوسرا سبق بالذات یعنی اوسکی ذات خود پہلے ہونے کی مقتضی ہے اوسکو سبق بالطبع بھی کہتے ہیں جس طرح شرط کی ذات مشروط پر مقدم ہوتی ہے یا ایکلے پر مقدم ہوتا ہے۔ فرق اس سابقیت اور اوس سابقیت میں جو سابقیت میں مذکور ہوئی ہے یہ ہے کہ قسم اول میں اوسکے وجود سے متاخر کا وجود لازم ہوتا ہے بخلاف اس قسم کے کیونکہ ایک کے وجود سے دوسرے کا وجود لازم نہیں آتا۔ تیسرا سبق بالرتبہ ہے محسوسات ظاہری میں مثال و سکی یہ ہے کہ جس طرح امام کا محراب عبادت میں موم پر مقدم ہونا ہے اور عقل میں تقدم بالرتبہ کی مثال یہ ہے جیسے جنس نوع پر مقدم ہوتی ہے۔ چوتھا سبق بالشرف ہے جس طرح استاد عالم کا شرف اوسکے شاگرد پر ہے یا بیٹی کا تقدم اوسکی امت پر ہے۔ پانچواں سبق بالزمان جس طرح باپ کے وجود کا مقدم ہونا بیٹے کے وجود پر یا عدم شے کا سابق ہونا اوسکے وجود پر ہے جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ وجہ اول یہ ممکن نہیں کہ ہر ہر واحد اجزاء عالم اوس معنی سے حادث ہوں جو معنی امی متکلیفین تم بیان کرتے ہو کیونکہ عدم علت سبب جو نہیں ہو سکتا

اور بوجہ ثانی بھی ممکن نہیں کیونکہ اوہیں سابق اوس چیز کے ساتھ جس سے
وہ صادق ہو جمع ہو سکتا ہو وجود عدم کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا اور تیسری
اور چوتھی وجہیں یعنی تقدم بالرتبہ اور تقدم بالوضع بھی نہیں ہو سکتیں
جیسا کہ ظاہر ہی اور چوتھی وجہ بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ عدم وجود سے انتزاع
نہیں ہی جب یہ چاروں وجہیں تمھارے دعوے کے موافق نہ ہوں تو پانچویں
وجہ کے سوا اور کوئی وجہ باقی نہ رہی پس معنی اس وقت میں یہ ہونگے کہ اوس کے
عدم کا زمانہ اوس کے وجود پر سابق ہو اور زمانہ مستلزم حرکت ہی کیونکہ زمانہ
مقدار حرکت کا نام ہی اور حرکت مستلزم جسم ہی کیونکہ حرکت جسم ہی کو عارض
ہوتی ہی اور حادثات اس بات کا مستلزم ہی کہ اوس پر کوئی دوسرا حادث سابق ہو
پس اگر یہ سلسلہ اسی حادث تک ختم ہو جس پر عدم نہ سابق ہو تو یہ ثابت ہو جاوگا
کہ وہ تفسیر جو حادث کی کی گئی ہی وہ ہر ہر واحد اجزاء عالم کے لیے ثابت نہیں ہو
اور اگر یہ سلسلہ ختم نہ ہو تو وجود اسی حادث کا ثابت ہوگا جس کے لیے اول
نہوگا حالانکہ تنہا اس بات کا حکم کیا ہی کہ حادث کے لیے اول ہوتا ہی اور
جب یہ امور باطل ٹھہرے تو یہ ثابت ہو گیا کہ حدوث بالنسبہ ہر ہر جزو عالم
کے بمعنی مذکور ثابت نہیں ہی اور اس کا ثبوت کہ نسبتہ کل عالم کے بھی حادث
بمعنی مذکور ثابت نہیں ہی یہ ہی کہ زمانہ ایک جزو اجزاء عالم سے ہو یا نہیں
شق ثانی محال ہی کیونکہ اگر شق ثانی ثابت ہو تو زمانہ عین واجب الوجود ہو

کیونکہ عالم تمھارے نزدیک وہ ہی جو خدا کے سوا موجود ہی پس عالم غیب خائبہ رہی
 ہو گا عین واجب الوجود نہوگا اور اول شق بھی محال ہی کیونکہ عالم کے وجود پر
 اگر اس کا عدم زمانہ مقدم ہو تو لازم آتا ہی کہ زمانہ اپنے نفس پر مقدم ہو لاکہ
 شے کا اپنے نفس پر مقدم ہونا محال ہی اور جب حادث کی تفسیر بمعنی مذکور نہ تو
 ہر ہر واحد کے لیے اجزاء عالم سے ثابت ہوئی نہ کل عالم کے لیے ثابت
 ہوئی تو اب ضرور ہو کہ حادث کی تفسیر ایسے معنوں سے کی جاوے جو اس
 معنی سے عام ہو اور وہ یہ ہی کہ حادث وہ چیز ہی جس پر کوئی غیر سابق ہو
 پس اگر سابق اور مسبوق جمع نہ ہو سکیں تو وہ حادث زمانے ہے اور اگر سابق
 و مسبوق کا اجتماع ممکن ہو تو وہ حادث ذاتی ہی پس معنی اس کے یہ ہیں
 کہ ممکن اس حیثیت سے کہ وہ ممکن ہی اپنی ذات سے وجود کا مستحق نہیں ہی
 پس اگر وہ پایا جائے تو اس کا وجود غیر سے ہو گا پس استحقاق وجود کا موجود
 سے پہلے نہوگا کیونکہ جو امر ذاتی ہی وہ اس امر سے مقدم ہی جو غیر سے ہو
 اور یہ جو ہم نے کہا کہ وہ اپنی ذات سے مستحق وجود نہیں ہی اور یہ ہم نے نہیں
 کہا کہ وہ مستحق لا وجود ہی سبب و سکا یہ ہی کہ اگر لا وجود کہتے تو وہ متلغ الوجود
 ہوتا حالانکہ وہ ممکن فرض ہوا ہے اور ہم نے یہ جو کہا کہ اس کو وجود کا موجود
 سے پہلے استحقاق نہوگا اور یہ نہیں کہا کہ وہ مستحق وجود ہی سبب و سکا یہ ہے
 کہ یہ لازم نہ آوے کہ جس ممکن کو استعداد وجود ہی مگر موجود نہیں ہی وہ

خارج ہو جائے کیونکہ وہ غیر مستحق وجود ہی اور جب ہم نے یہ معنی حدوث کے بیان کئے تو اب کوئی نکلمات میں سے عام اس سے کہ وہ قدیم ہو یا حادث ایسا ممکن نہ کلیگا جو ان معنوں سے متصف ہو اس حدوث میں اور حادث زمانی میں وہی فرق ہی جو عام اور خاص میں فرق ہوتا ہی کیونکہ حادث زمانی قدیم زمانی کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا اور حادث ذاتی قدیم زمانی کے ساتھ جمع ہو سکتا ہی یہاں تک بیان قول حکماء تھا جو زمانہ کو اور عالم کو قدیم کہتے ہیں اور متکلمین عالم یعنی کل ماسوا اللہ کو حادث جانتے ہیں اسلیے انھوں نے اس کلام کا یہ جواب دیا ہی کہ ہم تقدم کا انحصار انھیں چیزوں میں جنکو تم نے ذکر کیا ہی نہیں تسلیم کرتے کیونکہ انحصار کی کوئی دلیل نہیں ہی اور اگر تم یہ کہو کہ استقرار اور تفحص تام اسکو بتلاتا ہی کہ تقدم کی قسمیں بجز ان قسموں کے جو ہم نے ذکر کی نہیں پائی جاتی ہیں تو اولاً ہم یہ کہیں گے کہ تفحص تام واستقرار امر ظنی ہی اور وہ مفید یقین نہیں ہی اور علاوہ اسکے ہم کہتے ہیں کہ اس مقام پر ایک قسم اور تقدم کی نکلتی ہی جو ان پانچوں قسموں میں سے نہیں ہی بلکہ علاوہ اسکے ہی جو ہم نے بیان کی ہیں وہ تقدم بعض جزاء زمانہ کا بعض جزاء زمانہ پر ہی جیسے کل کا تقدم آج پر کیونکہ تقدم کل کا آج پر علت ہونے کے سبب سے دونوں سے نہیں ہی اولیٰ یہ کہ اگر تقدم بالعلیۃ ہوتا تو معدوم کی تاثیر وجود میں لازم آتی کیونکہ کل گذشتہ

روز کا نام ہی جو معدوم ہی اور یہ محال ہی جیسا کہ ظاہر ہی دوسری وجہ یہ ہی
 کہ زمانہ کے اجزاء مساوی اور برابر ہیں اور یہ محال ہی کہ جو چیزین ماہیت
 میں مساوی ہوں اور ان میں سے بعض علت ہوں اور بعض معلول ہوں
 اور یہ تقدم ذاتی بھی نہیں ہی اولاً اس وجہ سے کہ اجزاء مساوی ہیں پس
 کیونکر ہو سکتا ہی کہ بعض اجزاء کو ذاتی تقدم حاصل ہو جیسا کہ بیان ہوا۔
 دوسرے اس وجہ سے کہ دو مضامین کا وجود میں یہاں اجتماع لازم آتا ہی
 اور وہ محال ہی اس لیے کہ ممکن اور ممکنہ کا تقدم ذاتی سے ہی تقدم زمانے سے
 نہیں ہی کیونکہ اگر تقدم زمانی ہو تو لازم آئے کہ زمانہ کے لیے زمانہ ہو اور
 اس میں اسی طرح یہاں تک کلام کیا جائے کہ تسلسل لازم آئے اور وہ
 محال ہی اور یہ تقدم تقدم بالشرف بھی نہیں ہی کیونکہ اجزاء شرف میں اپنی
 حد ذات میں باہم مساوی ہیں جس طرح کا شرف ایک جزو زمان کو
 حاصل ہی اسی طرح دوسرے جزو زمان کو بھی حاصل ہی اور یہ تقدم بالوضع
 بھی نہیں ہی اور یہ ظاہر ہی پس کوئی اور قسم ہوگی جو ان پانچوں قسموں
 کی غیر ہوگی اور وہ قسم تقدم بہ تقدیر زمان ہی جب یہ امر قرار پا چکا تو تقدم
 عدم کا وجود پر تفسیر حادث میں اسی معنی سے ہوگا پس عالم اور اجزاء عالم
 دونوں کے تقدم کے لیے تقدم عام ہوگا اور یہی کلام باری تعالیٰ کے
 عالم پر مقدم ہونے میں ہی اور وہ یہ ہی کہ ہم اوس مقدار کو جسکو ہم زمانہ کہتے ہو

فرض کریں تو بارہ تعالیٰ کے ساتھ موجود ہو گا اور ایسی زمانہ کے لیے جو وہم
میں مقدر فرض ہو کسی لیے زمانہ کا وجود شرط نہیں ہی جو خارج ہیں
موجود ہو جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ موجود ہو اور ایسے زمانہ کے قدیم ہونے
میں جو خارج ہیں موجود نہ ہو بلکہ وہم ہیں موجود ہو کچھ مضائقہ نہیں ہی اور
ایسا تسلسل بھی محال نہیں ہی۔

بحث حدوث و قدم

محققین کا مسلک یہ ہی کہ قدم اور حدوث دونوں اعتبارات عقلی ہیں جو ذہن
میں اس وقت حاصل ہوتے ہیں جب اعتبار ماہیت کیا جاتا ہی اور اس بات کا
اعتبار کیا جاتا ہی کہ اوپر غیر کو تقدم ہی یا اس کے عدم کو اس پر تقدم ہی
اوس کا غیر اوپر مقدم نہیں ہی یا اوس کا عدم اوپر مقدم نہیں ہی پس وہ
دو عبارتوں کے اعتبار جو اول میں بیان ہوئے ہیں وہ حدوث و ثابت
کرنے والے ہیں اور وہ دو عبارتوں کے اعتبارات جو ثانیاً بیان ہوئے ہیں
اوس سے مراد قدم ہی محققین کا مذہب یہ ہی کہ حدوث و قدم صفات حقیقی سے
نہیں ہیں جو اشیا میں ہوتے ہیں اس امر میں فرقہ کرامیہ نے مخالفت کی ہی
کیونکہ اونہوں نے یہ گمان کیا ہی کہ حدوث خارجی امور میں سے ہی اور بعض
اشاعرہ نے بھی اس بات میں مخالفت کی ہی اور ان کا مذہب یہ ہی کہ قدم صفت
حقیقی ہی محققین کی دلیل یہ ہی کہ اگر حدوث اور قدم امور اعتباری ہی نہ ہوں

تو تسلسل لازم آویگا یا یہ بات لازم آویگی کہ شے اوس چیز سے متصف ہو جو
اوس کے منافی ہو اور لازم کی دونوں قسمیں باطل ہیں پس ملزم بھی باطل ہوگا
بیان ملازمت یہی کہ اگر حدوث و قدم ذہنی نہ ہونگے تو خارجی ہونگے کیونکہ
وجود ذہنی اور وجود خارجی میں واسطہ نہیں ہے اور جو چیز خارج میں موجود ہے
وہ یا حادث ہے یا قدیم ہے پس حدوث و قدم دونوں یا حادث ہوں گے یا قدیم
ہونگے اگر قدیم حادث ہو تو لازم آتا ہے کہ شے اپنے منافی سے متصف ہو اور
اگر قدیم ہو تو اوس کے لئے ایک و قدم ہوگا اور ہم اوس قدم میں ہی طرح یہاں تک
کلام کرینگے کہ تسلسل لازم آئیگا اور اسی طرح ہم حدوث میں بھی اپنی تقریر جاری
کرینگے کہ اگر حدوث قدیم ہو تو شے اپنے منافی سے متصف ہوگی اور اگر حادث
ہو تو اوس کے لئے حدوث ہوگا اور ہم اسی طرح یہاں تک اس حدوث میں کلام
کرینگے کہ تسلسل لازم آئیگا۔ اس دلیل میں یہ نظر کی گئی ہے کہ جائز ہے کہ
قدم قدم عین قدم ہو اور اسی طرح جائز ہے کہ حدوث حدوث عین حدوث ہو
پس اس وقت میں تسلسل لازم نہ آویگا۔ دوسرے یہ کہ جب ہ دونوں ذہنی ہونگے
تو ذہن میں ثابت ہونگی تو ممکن ہوگا کہ اونسکے لیے حدوث یا قدم عارض ہو
پس بعینہ وہی خرابی لازم آویگی جو اونسکے خارجی فرض کرنے میں لازم آتی ہے
اس دوسری شق کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس وقت میں اگر تسلسل لازم آویگا
تو امور اعتباری میں لازم آئیگا اور امور اعتباری کے قطع سے تسلسل بھی

قطع ہو سکتا ہے مگر امور خارجی میں یہ بات نہیں ہے۔

بحث احکام قدیم و حادث

اس بحث میں دو مسئلہ ہیں۔ اول مسئلہ یہ ہے کہ قدیم پر عدم جائز نہیں ہے کیونکہ اگر وہ واجب الوجود ہی تو ظاہر ہے کہ اس پر عدم نا جائز ہے اور اگر ممکن الوجود تو یہ ممکن یا واجب الوجود سے مستند ہو گا یا نہ ہو گا اگر واجب الوجود سے مستند نہ ہو گا تو تسلسل لازم آدینگا اور وہ محال ہے اور اگر واجب الوجود سے مستند ہو گا تو اسکی نفی سے واجب الوجود کی نفی لازم آدینگی اور وہ بھی محال ہے کیونکہ معلول کی نفی سے علت کی نفی لازم ہے اور واجب الوجود کی نفی خلاف مفروض و محال ہے دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہر حادث کے لیے کوئی مؤثر ضرور ہے اور یہ امر ایسا بدیہی ہے کہ ہر صاحب دراک اپنی طبیعت سے اسکو پا جاتا ہے یہاں تک کہ حیوان بے زبان اگر کسی لکڑی کی آواز کو محسوس کرتا ہے تو اپنی چال تیز کر دیتا ہے اگرچہ کسی کو نہ دیکھے اور یہ امر صرف اسی وجہ سے ہے کہ اسکی طبیعت میں یہ امر جاگزین ہے کہ وہ آواز جو لکڑی کی حادث ہوئی ہے تو کسی حادث کرنے والی ہی کے سبب ہے اور حادث کے مؤثر کی طرف محتاج ہونے پر یہ دلیل ہے کہ حادث ممکن ہے اور جو ممکن ہے وہ مؤثر کا محتاج ہے پس نتیجہ یہ نکلا کہ حادث مؤثر کا محتاج ہے مقدمہ اول اس طرح ثابت ہے کہ حادث وہ ہے جو پہلے موجود نہ تھا پھر موجود ہوا پس کبھی وہ عدم سے موصوف ہوا اور کبھی وجود سے پس

ضرور عدم وجود کے قبول کی قابلیت رکھتا ہو اور اگر قابلیت اس انصاف کے نہوتے تو اس کا وجود محال ہوتا اور ممکن وجود و عدم سے متصف ہوتا ہو اور ماہیت ممکن کا وجود اور عدم سے متصف ہوتا بغیر اپنی اقتضاء ذاتی کی ممکن نہیں ہو اسی کو امکان ماہیت کہتے ہیں پس ثابت ہو گیا کہ جو حادث ہو وہ ممکن بھی ہو اور مقدمہ ثانی کا ثبوت یہ ہو کہ جب ممکن کا وجود اور عدم دونوں اس کے ذاتی اقتضاء سے ہوا تو وجود اور عدم کی نسبت اس کی ذات کی طرف یکساں ہوگی اور جب یہ حالت ہوگی تو ضرور ہو کہ جب ذات ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ متصف ہوگی تو مرجح کی محتاج ہوگی کیونکہ وہ دونوں طرفین وجود و عدم کی جو مفروض ہیں ذاتی ہیں اور ممکن کی نسبت اور دونوں کی طرف برابر ہو پس ان میں سے ایک کو ترجیح دیدینا بغیر کسی مرجح کے محال ہو مثلاً ترازو کی دونوں پٹے جب برابر فرض ہوں تچ پون کسی وزنی شے کے جو ایک پلہ کو جھکا دے ایک پلہ کا جھک جانا ممکن نہیں ہو اور یہ بدیہی ہو اور محسوسات اور غیر محسوسات یعنی عقلیات میں اس کا حکم مساوی ہو محسوسات میں مثال و سکی ترازو کے پلوں سے بیان ہو چکی اور عقلیات میں مثال و سکی یہ ہو کہ جب کوئی مشکوک مسئلہ یعنی ایسا مسئلہ پیش آتا ہے جس میں مثلاً نفع و ضرر کا پہلو مساوی معلوم ہوتا ہو تو اس میں بدوین مرجح کے کوئی حکم نہیں ہوتا ہو مثلاً پیا سے کے سامنے دو پانی سکھے جاویں

اور سب خشیون سے وہ دونوں پانی مساوی حالت میں توجہ سے کسی مرج کے انسان کیٹانی اختیار نہ کرے گا مثلاً پانی کا قریب ہونا یا دھنی جانب ہونا جو جانب قوی ہی اور جب وہ وسر امتداد میں بھی ثابت ہو گیا تو نتیجہ دلیل کا ثبوت ظاہر ہی پس خلاصہ دلیل یہ ہو گا کہ جو حادثہ ہی وہ ممکن ہی اور جو ممکن ہے وہ محتاج موثر ہی پس ممکن محتاج موثر ہی۔

بحث علت احتیاج

عقلاء نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ فاعل کی طرف سبب احتیاج کیا ہے حکماء کی رائے میں علت احتیاج بجز امکان کے اور کوئی شے نہیں ہے اور اسی کو محققین مثل علامہ حلی اور محقق طوسی نے اختیار کیا ہے اور متقدمین متکلمین کی رائے ہے کہ علت احتیاج بجز حدوث کے اور کوئی شے نہیں ہے اور ابو احسن بصری کی رائے میں علت احتیاج حدوث و مکان دونوں میں پس ہر واحد ان میں سے جزء علت ہے اور شیخ ابو الحسن اشعری اس بات کے قائل ہیں کہ علت احتیاج امکان بشرط حدوث ہے۔

محققین کئی دلیلوں سے اپنے مذہب مختار کو ثابت کرتے ہیں ایک یہ کہ ہر حادثہ ممکن ہے اور ہر ممکن علت موثر کا محتاج ہے جیسا کہ بیان ہوا اور جب یہ دلیل بدون ذکر حدوث کافی ہی تو ثابت ہے کہ علت احتیاج محض امکان ہی دوسرے یہ کہ ہم معنی امکان اور تساوی طرفین کا تصور

کرینگے تو ضرور ہی کہ اوسکو اپنا دس اقصاف میں جو وجود یا عدم کے ساتھ ہو کسی علت خارجی کی احتیاج ہوگی اگرچہ ہمکو اس ممکن کے حدوث کا خیال نہواور ہم اوس سے بالکل غافل ہوں پس اگر علت احتیاج حدوث ہوتا یا حدوث جزو علت ہوتا یا حدوث شرط علت ہوتا تو ہرگز ممکن کے مؤثر کی طرف احتیاج کا تصور بدون تصور حدوث نہوتا حالانکہ امر بالعکس ہے۔

نیسے سرے یہ کہ اگر علت احتیاج حدوث ہوتا تو چند مرتبوں سے دور لازم آتا اور دور باطل ہی اسلئے ملزوم بھی باطل ہی۔ بیان ملازمت یہ ہی کہ حدوث کیفیت وجود ہی کیونکہ حدوث وجود کا مسبوق بالعدم ہوتا ہے اور صفت اپنے موصوف سے مؤخر ہوتی ہی اور وجود جو اس صفت کا موصوف ہے وہ موجد کے ایجاد کرنے سے بالذات متاخر ہی کیونکہ معلول اپنی علت سے متاخر ہوتا ہی اور ایجاد موجود کی اوس احتیاج سے متاخر ہی جو اثر کو وجود میں مؤثر کی طرف ہی اور اثر کی احتیاج اپنی علت سے متاخر ہی پس اگر حدوث علت احتیاج ہوتا تو اپنے نفس سے چار مرتبہ متاخر ہوتا دو مرتبوں میں تاخر ذاتی ہی اور دو میں تاخر طبعی ہی پس لازم آتا ہے کہ متقدم اور متاخر ایک ساتھ ہوں اور بحال ہی چوتھے یہہ بدیہی ہے کہ مکان ہی سبب احتیاج مؤثر ہے اور اوس میں شک واقع ہونے کا سبب یہ ہے کہ اوسکے اطراف میں سے کوئی طرف خفی ہے اور اس سے کسی شے کا

علم بدیہی غیر بدیہی نہیں ہو جاتا۔

بحث مؤثر موجب مختار

دوسری تقسیم موجود کی موجب و مختار میں ہی اس طرح ہوتی ہے کہ مؤثر دو ہی قسموں میں منحصر ہی یا وہ مؤثر موجب ہی یا وہ مؤثر مختار ہے بیان اور سکایہ ہی کہ موجود یا تو غیر کے موجود کرنے میں مؤثر ہوگا یا غیر کا اثر ہوگا قسم اول میں یا یہ امر ممکن ہوگا کہ مؤثر چاہے تاثیر کرے چاہے نہ کرے اور وجود کا فائدہ او سکودے یا نہ دے یا یہ امر ممتنع ہوگا اول فاعل مختار ہی اور دوسرا مؤثر موجب فاعل بالاضطرار مثل اشراق شمس اشراق نار ہی کیونکہ آگ کو یہ اختیار نہیں ہی کہ وہ کسی شے کے جلانے سے باز رہی اور وہ جسکا وجود غیر سے مستفاد ہوا ہی وہ معلول ہوا اور اصطلاح متکلمین میں علت کو موجب کہتے ہیں اور اثر کو موجود کہتے ہیں درحکام کی اصطلاح میں یہ دونوں علت و معلول سے موسوم ہوتے ہیں۔

بحث علت معلول

یہ امر ممکن نہیں ہی کہ علت نفس معلول نہ ہو کیونکہ علت معلول پر مقدم ہوتی ہے پس اگر علت نفس معلول ہو تو شے اپنے نفس پر مقدم ہو اور اسکا ابطال بدیہی ہی اور جب یہ باطل ہوا تو دو امر اور باقی رہے ایک یہ کہ علت جزء معلول ہو دوسرے یہ کہ علت نہ جزء معلول ہو اور نہ عین معلول ہو

بلکہ معلول سے خارج ہو اگر علت جزو معلول ہوگی تو دو حال سے غالی نہیں یا تو وجود معلول اس علت کے ساتھ بالقوہ ہوگا یا بالفعل ہوگا اگر وجود معلول علت کے ساتھ بالقوہ ہوگا تو وہ علت مادی ہی جیسے لکڑی کے تختے تخت کے لیے ہیں اور اگر وجود معلول بالفعل علت کے ساتھ ہو تو وہ علت صوری ہی جیسے تخت کے لیے شکل ہی اور اگر علت خارج ہو معلول سے تو اسکی دو صورتیں ہیں یا تو وجود معلول اس سے ہوگا یا وجود معلول دیکھے لیے ہوگا اگر امر اول ہی تو اس سے علت فاعلی کہتے ہیں جیسے تخت کے لیے بنجار علت فاعلی ہی اور اگر اثر ثانی ہو تو وہ علت غائی ہی جیسے تخت کے لیے جلوس ہی اس مقام کے متعلق چند فوائد کا بیان مناسب ہے۔ اول یہ کہ علت کبھی تام ہوتی ہے کبھی ناقص ہوتی ہے اور علت تامہ کل اس چیز کا نام ہی جس پر وجود معلول موقوف ہو اور علت ناقص اس کل موقوف علیہ کے بعض کا نام ہی علت تامہ پر معلول کا وجود جب ہو جاتا ہے مثلاً چاروں علتیں جبوقت پائی جائیگی تو اسوقت وجود معلول ضروری ہی اور اسکا نام علت تامہ ہی اور ہر علت علیحدہ علیحدہ نام نہیں ہے بلکہ علت ناقص ہی اس پر وجود معلول کا واجب نہیں ہوتا ہے اور کسی شے کے کل شرائط کا پایا جانا اور کل موانع کا منتفی ہونا علت تامہ کے حکم میں ہی کیونکہ سب علتیں بھی شرائط وجود میں ہیں یہ دونوں

مستقم علت فاعلی اور علت مادی ہیں دوسرا فائدہ یہ ہے کہ علت غائی اپنی ماہیت کے لحاظ سے معلول کی علت ہی کیونکہ علت غائی علت فاعلی کی علت ہے۔ اے فاعل کو جب تک کسی فعل کا پہلے سے ذہن میں تصور نہ ہوگا وہ اس فعل کو نہ کرے گا پس علت غائی وجود ذہنی ہیں اپنے معلول سے مقدم ہوگی اور اپنے وجود خارجی ہیں مؤخر ہوگی کیونکہ خارج ہیں اسکا وجود بعد اذن علتوں کے ہوتا ہے چنگی محارل ہے۔ تیسرا فائدہ یہ ہے کہ جو چیز مرکب ہو اسکے لئے ان چاروں علتوں کا ہونا ضروری ہے کیونکہ ہر ممکن کے وجود کے لئے ضرور ہے کہ اسکے لئے فاعل ہو اور غایت ہو اور ترکیب اسکی اس بات کو چاہتی ہے کہ اسکے لئے مادہ ہو اور مادہ اسکے اجزاء کا نام ہو اور جب اجزاء ہوئے تو اجزاء کے لیے ایک اجتماعی ہیئت ہوگی یہ علت صوری ہوگی اور علت یا کسی چیز کی مقتضی بالذات ہوگی یا نہ ہوگی قسم اول کو علت بالذات کہتے ہیں جیسے سقمونیا جو حرارت کے زوال کے مقتضی ہے اور دوسری قسم کو علت بالعرض کہتے ہیں جیسے سقمونیا ٹھنڈک کے لیے کیونکہ گرمی کا زائل ہونا اسکی ذات کا مقتضا ہے اور اسی زوال حرارت کے سبب سے برودت عارض ہوتی ہے اسی وجہ سے سقمونیا برودت کے حصول کی علت ہے۔

بحث قسم معلول

معلول کی دو قسمیں ہیں ایک معلول شخصی اور دوسرا معلول نوعی معلول شخصی پر
 دو نام معلول کا اجتماع جائز نہیں ہو گیونکہ علت تامہ اوس کل کا نام ہی جو موقوف علیہ
 کسی شے کے وجود کا ہو اور علت تامہ کسی شے کی جب موجود ہو تو اوس کا وجود واجب
 ہوگا اور جس وقت اس کا وجود ایک علت تامہ سے واجب ہوگا اور وہ اس جہ سے
 دوسری علت تامہ سے مستغنی ہوگی جس سے لازم آوے گا کہ معلول واقعی دونوں علتوں سے
 اس وقت میں متغنی ہو جائے جس وقت تا وہ دونوں کی طرف محتاج ہو اور
 یہ لازم باطل ہی آسکے کہ یہ معلول یہ نسبت ہر ایک علت کے واجب ہوگا اور
 جس علت سے واجب ہوگا اوس کے غیر سے مستغنی ہوگا پس اگر فرض کیا جائے کہ
 دوسری علت کے لئے بھی معلول میں کوئی تاثیر ہی تو وہ معلول اس علت کے
 سبب سے بھی واجب ہوگا اور پہلی علت سے مستغنی ہوگا پس لازم آوے گا کہ معلول
 دونوں علتوں سے مستغنی ہو دراصل لیکہ دونوں کی طرف وہ محتاج ہی پس
 معلول مستغنی بھی ہوگا اور محتاج بھی ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہوا اور معلول
 نوعی پر یہ امر جائز ہو کہ اوس پر بہت سی علتیں اس معنی سے جمع ہو جائیں کہ بعض
 افراد اوس کے کسی علت سے واقع ہوں اور بعض معلول دوسری علت سے واقع
 ہوں جیسی ایک حرارت آگ سے اور دوسری حرارت آفتاب غیر سے واقع ہو
 ہر ایک معلول علیہ علت سے واقع ہو مگر جب ہر ایک فرد کا علیہ لحاظ

کیا جائے تو متنع ہو کہ اس کی علت کے ساتھ کوئی دوسری علت جو اس کی غیر ہو جمع ہو کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ایسی صورت میں لازم آتا ہو کہ معلول کسی علت کا محتاج بھی ہو اور اس سے مستغنی بھی ہو۔

بحث معلول واحد

وہ معلول جو ہر جہت سے واحد ہو اس کے لئے جائز نہیں ہو کہ اس کے لینے کوئی ایسی علت ہو جو مرکب ہو تقریر اس کی یہ ہو کہ اگر یہ جائز ہو تو اس امر سے ظاہر ہونا ممکن نہیں ہو کہ یا ہر جزو علت کو علیحدہ اس معلول میں تاثیر ہوگی یا اس کی کسی جزو میں تاثیر ہوگی یا نہ اس معلول میں تاثیر ہوگی اور نہ اس کے کسی جزو میں تاثیر ہوگی امر اول باطل ہو ورنہ لازم آوے گا کہ معلول واحد شخصی پر متعدد علتیں جمع ہو جائیں اور اس کا باطل ہونا سابق میں بیان ہو چکا اور اسی طرح دوسری شق بھی باطل ہو کیونکہ شق ثانی اس بات کی مستلزم ہو کہ اس معلول کے اجزاء ہوں اور جب اجزاء ہوں گے تو معلول مرکب ہو گا مالاںکہ وہ کل جہتوں سے واحد فرض کیا گیا ہو پس خلاف مفروض لازم آوے گا تیسری شق جس میں یہ بیان کیا گیا ہو کہ اجزاء علت کو معلول میں بالکل تاثیر نہیں ہو اور نہ اس کے اجزاء میں اس حالت میں یا تو ان اجزاء کے اجتماع سے کوئی امر ایسا حاصل ہو گا جس کے اعتبار سے یہ معلول حاصل ہو گا یا ایسا نہ ہو گا اگر ایسا نہ ہو گا تو یہ معلول معلول علت مرکب نہ ہو گا کیونکہ ہر جزو واحد اجزاء علت کو اس معلول میں تاثیر نہیں ہو اور

نہ کسی چیز و معلول میں تاثر ہو اور مفروض یہ ہو کہ اجتماع اجزاء علت سے
 کوئی ایسا امر بھی نہیں حادث ہوا جو اس معلول کا مقتضی ہو پس ضرور ہوگا کہ
 معلول معلول علت مرکب نہ ہو حالانکہ مفروض یہ ہو کہ وہ معلول اس علت کا
 پس خلاف مفروض محال لازم آویگا اور اگر امر اول ہی تو لازم آویگا کہ وہ امر اجتماع
 اجزاء علت سے حاصل ہوا ہو وہی اس معلول کی علت نہ ہو کیونکہ اس کے وجود پر معلول
 موجود ہوا اور اسی کے معدوم ہونے سے مستغنی ہو جاوے گا اور یہی مراد ہماری علت
 ہونے سے ہو اور اس وقت میں ہم کلام کرینگے اور کہیں گے کہ یہ امر حاصل جو علت قرار
 پایا ہو یا بسیط ہو یا مرکب ہو اگر بسیط ہو تو یا ان اجزاء پر مستغنی ہو گیا یا نہیں اگر مستغنی
 نہ ہوگا تو لازم آویگا کہ وہ ترکیب پر فرض کی گئی ہو وہ علت میں نہ ہو حالانکہ مفروض
 یہ ہو کہ ترکیب علت میں ہو پھر ہم کلام کرنا اس کیفیت کی طرف نقل کریں گے جو اس
 بسیط کے اجزاء سے حاصل ہونے میں واقع ہو اور کہیں گے کہ یا ہر واحد کو اجزاء سے
 اس بسیط میں یا اس کے اجزاء میں تاثر ہو یا نہ تاثر ہو نہ اس کے اجزاء میں
 تاثر ہو اور یہ کلام یہاں تک ہوگا کہ تسلسل لازم آویگا پس اگر ان اجزاء سے
 مستغنی ہوگا تو ان اجزاء کی تاثر معلول میں نہ ہوگی اور نہ علت بسیط میں ہوگی
 پس اس کے لئے کوئی مدخلیت تاثر میں نہ ہوگی اور اگر وہ مرکب ہو تو ہم اس کی
 کیفیت تاثر میں کلام کریں گے کہ وہ کیونکر اس معلول بسیط میں مؤثر ہو اور اس میں
 بھی ہم وہی تقریر کریں گے جس کا ذکر اوپر ہوا ہے حاصل یہ ہوگا کہ اگر یہ ممکن ہوگا

کہ معلول جو ہر جہت سے بسیط ہو علت مرکب ہی حاصل ہو تو یا اجتماع بہت سی علتوں کا معلول شخصی پر لازم آوے گا یا ترکیب دسی چیز کی لازم آوے گی جسکو بسیط فرض کیا ہی یا وہ شے جو مؤثر نہیں ہی او سکو مؤثر ماننا پڑے گا یا خلاف مفروض لازم آوے گا یا تسلسل لازم آوے گا اور جتنی قسمیں ہیں وہ سب باطل ہیں پس علت مرکب کی تاثیر معلول بسیط میں باطل ہی اور یہی مطلوب ہی۔

بحث تاخر معلول

واضح ہو کہ معلول کا علت سے مؤخر ہونا بدیہی ہی اور یہ صحیح ممکن نہیں ہے کہ علت تامہ ہو اور معلول نہ پایا جائے کیونکہ اگر ایسا ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے یا اس چیز کو جو علت تامہ نہیں ہی علت تامہ ماننا ہو گا اور دونوں باتیں محال ہیں بیان وسکایہ ہی کہ اگر معلول کا وجود وقت وجود علت تامہ نہ ہو بلکہ دوسرے وقت ہو تو کوئی اور علت اسکی ہوگی کہ دوسرے وقت معلول موجود ہو کیونکہ اوقات میں باہم مساوات ہی اور وہ دوسرے وقت کے اس وقت سے مرجح ہوگی جس وقت علت تامہ موجود ہی یا کوئی اور علت نہ ہوگی اگر امر اول ہوگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آوے گی اور وہ محال ہی اور اگر امر ثانی ہوگا تو جو علت تامہ فرض ہوئی ہی وہ علت تامہ نہ ہوگی اور یہ ظاہر ہی کہ علت تامہ پر جو معلول کا واجب ہونا بدیہی ہی۔

بحث علت عدم وعدم علت

جب یہ اثبات ہو تو تحقیق ہو کہ ممکن نہیں ذاتی حیثیت سے نہ وجود کو چاہتا ہو
 نہ نہ وجود کو چاہتا ہو کیونکہ ممکن کی ذات کی نسبت عدم و وجود کی علت
 انسان ہی تو ضروری ہے کہ سب ممکن وجود سے یا عدم سے متصف ہو تو اس نقصان
 کے لئے ایک نام ہی مرجح کی ضرورت ہوگی جیسا کہ بالبعد اہت معلوم ہو اور جب
 یہ قرار پایا تو چاہئے کہ ممکن کے عدم کی علت ممکن کی علت کا معدوم ہونا ہی
 یعنی عقل میں اس کا عدم سے نقصان ہو شاکہ اگر کہا جائے کہ وہ ممکن ہے کیونکہ
 نہیں ہو تو یہی جواب دیا جاوے گا کہ اس لئے نہ وجود نہیں ہو کہ اس کی علت موجود
 نہیں ہو اس میں شک نہیں ہے کہ جب علت مرتفع ہو جاتی ہے تو معلول کا ارتفاع
 ضروری ہو مگر یہ امر کہ علت کے اوجھ پانے سے بالذات معلول اوجھ جاتا ہے یا
 معلول کا اوجھ جانا اور معدوم ہو جانا کسی دوسرے امر کے سبب ہے جو معلول کے
 ارتفاع کو لازم ہو اور اس امر پر کہ عدم علت عدم معلول ہو اور کسی اور امر کے
 سبب سے نہیں ہے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ معلول کا عدم نہیں جائز ہے کہ معلول کی
 ذات کے سبب سے ہو کیونکہ اگر ایسا ہو تو یا یہ عدم اس کی ذات کا مقتضا ہو گا
 پس ایسا معلول متغ ہو گا یا یہ عدم اس کا کسی اور امر کے سبب سے علاوہ عدم علت کے
 ہو گا یہ بھی جائز نہیں ہے کیونکہ وقت وجود علت اس کا وجود واجب ہے بیش
 اس امر کی جو علت کا غیر ہے عدم معلول میں اگر وقت وجود علت وجود ہو تو لازم
 آوے گا کہ یہ معلول اس نظر سے کہ اس کی علت وجود موجود ہی موجود ہو اور اس

نظر سے کہ اسکی علت موجود نہیں ہو وہ معدوم ہو اور یہ خلاف مفروض حال ہے اور ان دونوں میں کسی کو ترجیح بھی نہیں کیونکہ ہم نے علت وجود اور علت عدم دونوں کو علت تام فرض کیا ہے اور نہ عدم معلول کسی اور شے کے عدم کی طرف مستند ہو سکتا ہے پس جب شے معدوم غیر علت اور غیر اجزاء و شرائط علت ہو کیونکہ او را علت اور اجزاء و شرائط علت ممکن کو اور کسی چیز کی احتیاج نہیں ہوتی ہاں اگر شرط یا جز علت معدوم ہو تو عدم معلول عدم شرط علت وعدم جز علت کے سبب سے ہوگا اور جب ممکن کو ان چیزوں کے غیر کی طرف کسی قسم کی احتیاج نہیں ہوتی تو اس کے معدوم ہونے سے وہ معدوم بھی نہ ہوگا اور یہ امر یہی ہے پس ممکن علت کی طرف محتاج ہو اگر علت موجود ہوگی تو وجود میں مؤثر ہوگی اور اگر معدوم ہوگی تو اسکا اثر بھی معدوم ہوگا اور معلول موجود نہ ہوگا۔ حکیم محقق نصیر الدین طوسی قواعد میں لکھتے ہیں کہ عدم علت مثل علت عدم معلول ہی یہ مثل کی لفظ اسلیئے ہے کہ وہ خود بہ سبب سببات کے کہ معدوم ہی حقیقی علت نہیں ہو سکتی پس مجزا اسکے اور نہیں کہا جاسکتا کہ مثل اس کے ہی۔

بحث اتصاف علیت و معلولیت

علیت اور معلولیت اور صفات سے ہیں جو صفات اعتباری ہوتی ہیں اور خارج میں موجود نہیں ہوتیں کیونکہ ان کے خارج میں موجود فرض کرنے سے تسلسل لازم آتا ہے اور جب یہ صفات اعتباریہ میں سے ہیں تو جائز ہے کہ ان کو وجود سے

تعبیر کرین یا عدم کے ساتھ تعبیر کرین جیسے عدم ملکات کیونکہ اس طرح کے جو عدم ہیں جن میں امتیاز بوجہ اضافات وغیرہ ہوتا ہی اونکی یہی حالت ہوتی ہی کہ اونکا عدم کے ساتھ بھی اعتبار ہوتا ہی اور وجود کے ساتھ بھی اعتبار ہوتا ہے جیسی حالت ہو اسی سبب سے ایسے عدموں کو حال کی احتیاج ہی جس طرح وجود کو محل کی احتیاج ہو اور جب کہ ایسے عدموں میں باہمی امتیاز حاصل ہی تو یہ جائز ہی کہ ان عدموں میں سے بعض علت ہوں اور بعض معلول ہوں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ عدم علت معلول علت عدم معلول ہی اسی طرح عدم شرط علت عدم مشروط ہو اور اسکے مثل جو چیزیں ہیں ان سب میں اسی طرح کے اعتبارات ہوں گے۔

بحث دوم

دور وہ ہی جو دو چیزوں میں سے ایک شے دوسری شے پر اسی حیثیت سے موقوف ہو جس حیثیت سے دوسری شے اوپر موقوف ہی جب یہ معلوم ہو تو جاننا چاہیے کہ اگر یہ توقف ایک ہی مرتبہ سے ہو گا جس طرح (آ) کا توقف (ب) پر اور (ب) کا توقف (الف) پر ہو گا تو اسکو دور مصرح کہیں گے اور اگر یہ توقف کئی مرتبہ سے ہو گا جس طرح (الف) (ب) پر اور (ب) (ج) پر اور (ج) (د) پر اور (د) (پھر آ) پر موقوف ہو تو اسے دور مضمر کہیں گے یہ دونوں قسمیں محال ہیں کیونکہ اس سے لازم آتا ہی کہ کوئی شے اپنے نفس پر آپ مقدم ہو اور اسکا محال ہونا بدیہی ہی کیونکہ جب کا وجود دوسرے کی وجود پر موقوف ہو گا

تو دوسرے کا وجود اس سے پہلے ہو گا اب اگر دوسرے کا وجود پہلے فرض ہو تو ایسے وقت میں اس کا وجود فرض ہو گا جب وہ موجود نہ تھا پس وجود اس کا اس کے وجود سے پہلے ہو گا کیونکہ علت کو وجود کو معلول کے وجود سے مقدم ہونا چاہیے اور یہ بھی لازم آوے گا کہ کوئی شے معدوم بھی ہو اور موجود بھی ہو اور اس کا محال ہونا بدیہی ہے اور اس وجہ سے کہ دور کا محال ہونا بدیہی سے ثابت ہو سکتا ہے اور اس کے استحالہ پر اتفاق اور اجماع کر لیا ہے۔ میری رائے میں اس دور کو دور ابتدائی سے موسوم کرنا مناسب ہے کیونکہ ایک قسم و وضعیت کی بھی ہے مثلاً دو لکڑیاں جب ایک دوسرے کے ساتھ پر کھڑے کڑی جاویں اور ایسا دور جائز ہے۔

بحث تسلسل

تسلسل سے غیر فنا ہی اجزاء کا وجود ہے اور وہ باتفاق علماء حکماء فی الجملہ باطل ہے لفظ فی الجملہ اس مقام پر اسوجہ سے ہم نے لکھی ہے کہ اعداد کا اس طرح کا تسلسل کہ ایک عدد کے بعد ایک عدد محض اختراع و ہم سے نامتناہی زمانہ تک زیادہ ہوتا جائے اس بحث سے خارج ہو جائے اس لیے کہ ایسا تسلسل محال نہیں ہے کیونکہ ایسا تسلسل فی الحقیقت موجود نہیں ہے بلکہ ایک مراعاتی ہے جو اعتبار کے قطع سے قطع ہو جاتا ہے اور جب معلوم ہوا تو جانا چاہیے کہ حکماء فی تسلسل کے استحالہ میں دو شرطیں بیان کی ہیں ایک شرط یہ ہے کہ اس کے سب اجزاء ایک ساتھ موجود ہوں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ ان اجزاء کی اکائیوں میں

ترتیب حاصل ہونخواہ وہ ترتیب صنعی ہو جیسا کہ اجسام اور مقدار و نہیں ہوتی ہو۔
 یا ترتیب طبعی حاصل ہو جس طرح علتوں اور معلولوں میں ہوتی ہو وہ کہتے ہیں کہ
 ایسا تسلسل جس میں یہ دونوں باتیں نہ پائی جاو نیگی باطل نہ ہو گا اگرچہ اول
 و دونوں امور میں سے ایک پایا بھی جائے اول امر سے وہ فلک کی حرکتوں کا
 غیر متناہی ہونا جائز کرتے ہیں کیونکہ وہ یکے بعد دیگرے موجود ہوتے ہیں ایک ستم
 موجود نہیں ہوتیں اگرچہ اول میں ترتیب ہو اور دوسری شرط سے وہ نفوس کے
 غیر متناہی ہونے کے جواز کے قائل ہوئے ہیں کیونکہ اولین و دونوں ترتیب کو
 قسموں میں سے ایک بھی نہیں ہی اسلئے کہ بعض نفوس بعض کے لئے علت
 نہیں ہیں اور جب اول میں تغیر نہیں ہو تو اول میں ترتیب صنعی بھی نہیں ہو
 اور جب اول میں نہ ترتیب صنعی ہو اور نہ ترتیب طبعی ہو تو انکی عدم متناہی اونکو
 نزدیک جائز ہو اگرچہ اونکے اجزاء وجود میں مجتمع ہیں مگر حکماء کا یہ قول ضعیف ہو
 کیونکہ اوسکی کوئی وجہ نہیں ہو۔

منسبہ

خدا کے ثبوت میں جس تسلسل کا ابطال مطلوب ہو وہ وہی تسلسل ہو جو علتوں
 میں اور معلولوں میں ہوتا ہو وہ بالاتفاق سب علماء کے نزدیک باطل ہو
 کیونکہ ایسی علت و معلول کے سلسلہ میں سب علتیں اور معلول ایک ساتھ جمع
 ہوتے ہیں اور ان میں ترتیب بھی ہو تسلسل کو ابطال کی بہت سی دلیلیں

کتاب حکمت و کلام میں منقول ہیں مگر اوں میں سے کئی دلیلین محققین کے نزدیک زیادہ معتبر ہیں ایک دلیل اوں میں سے یہ ہے کہ اگر علل و معلولات میں تسلسل جائز ہو تو وہ مجموعہ جو اوں علتوں سے اور معلولوں سے حاصل ہوگا وہ بھی ممکن ہوگا کیونکہ وہ مجموعہ اپنے اجزاء کی طرف محتاج ہی اور اجزاء اس کے غیر ہیں اس لیے کہ کل وہی اور جز وہی اور جب مجموعہ علت و معلول کو اعداد کا ممکن ہی تو وہ اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہی اور جب ہر واحد مجموعہ اور کل مجموعہ ممکن اور محتاج مؤثر ہی تو ہم کہتے ہیں کہ مؤثر اس مجموعہ کا یا تو خود نفس مجموعہ ہوگا یا اس مجموعہ کا کوئی جز ہوگا یا وہ شے مؤثر ہوگی جو اس مجموعہ سے خارج ہی امر اول یعنی اس کے نفس کا اوس میں مؤثر ہونا جائز نہیں ہی کیونکہ مؤثر کا مقدم ہونا واجب ہی اس لیے کہ یہ مؤثر علت ہوگا اور علت کا معلول ہی مقدم ہونا واجب ہی پس لازم آویگا کہ شے اپنے نفس پر مقدم ہو اور اس کا محال ہونا بدیہی ہی اور دوسرا امر یعنی اس مجموعہ کی کسی جزو کا اس مجموعہ میں مؤثر ہونا بھی جائز نہیں ہی کیونکہ جو مجموعہ میں مؤثر ہوگا وہ اس مجموعہ کے ہر جزو میں بھی مؤثر ہوگا ورنہ علت مجموعہ ہوگا اور منجملہ اوں اجزاء کے یہ جزو بھی ہی جو مؤثر فرض ہوا ہی پس یہ جزو اپنے نفس میں مؤثر ہوگا اور اپنی علتوں میں بھی مؤثر ہوگا کیونکہ ناقصا ہی سلسلہ فرض ہوا ہی اور ہر جزو ایک جزو کی علت اور دوسرے جزو کا معلول فرض ہوا ہی اور جب یہ

جزء و اپنی نفس میں اور اپنی علتوں میں مؤثر فرض ہوگا تو دور لازم آویگا اور اسکی
 بطلان میں شک نہیں ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہی اور حجت دونوں باطل ہوئے تو
 ضرور ہوا کہ اس مجموعہ ممکنات سے خارج کوئی مؤثر ہو اور جب مجموعہ ممکنات سے
 خارج بجز واجب الوجود کے کوئی شے موجود نہیں ہی تو ضرور ہی کہ اس مجموعہ ممکنات کا
 مؤثر واجب الوجود ہو اور جب واجب الوجود وہ ہی جو اپنے وجود میں علت مؤثر کا محتاج
 نہیں ہی تو ضرور ہی کہ سلسلہ مجموع علت معلول ممکنات کا واجب الوجود پر قطع ہو اور یہی مطلوب ہے
 یہاں ایک نظر کی گئی ہی اور وہ یہ ہی کہ پہلے جبے مؤثر خارج فرض کیا تو اس سے یہ
 لازم نہیں آتا ہی کہ وہ خارج مجموع علت و معلولات سے واجب الوجود ہو کیونکہ
 یہ جائز ہی کہ مجموع سلسلہ سے مؤثر خارج ہو مگر مجموع ممکنات سے نہ خارج ہو پس چاہی
 کہ اس سلسلہ سے خارج کوئی ممکن ہو اور وہ ان سب کی علت ہو یا بعض کی علت کوئی
 اور ممکن ہو اور اس طرح یہ سلسلہ نامتناہی ہو بلکہ بہت سے سلسلہ نامتناہی ہوں بہر حال
 انقطاع سلسلہ لازم نہیں آتا پس ولی یہ ہی کہ کہا جائے کہ یہ جائز نہیں ہی کہ مجموع
 سلسلہ میں جو مؤثر ہو وہ خارج ہو کیونکہ اگر وہ خارج علت سلسلہ کے ہوگا تو واجب
 ہوگا کہ وہ اس سلسلہ کی ہر ہر واحد کی علت ہو کیونکہ اگر کوئی جزء اس سلسلہ کا بغیر اس
 واقع ہوگا تو اس سلسلہ میں وہ جز نہ ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہی اور اگر وہ خارج
 اس مجموعہ کی ہر ہر جزء کی علت ہوگا تو لازم آویگا کہ دو علتیں ایک معلول کی
 ہوں ایک ان میں سے وہ علت ہی جو خارج اس سلسلہ سے فرض ہوئی ہی

اور دوسری علت وہ ہے جو سلسلہ میں موجود ہے اور یہ محال ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے
 پس یہ ثابت ہوا کہ سلسلہ میں جو ہر شے سے وہ سلسلہ سے خارج نہیں ہے پس اس وقت
 میں ہم کہتے ہیں کہ اگر تسلسل علتوں اور معلولوں کا ممکن ہو جس میں سب ممکن ہیں
 تو یا تاثر شے کی اپنے نفس میں یا اپنی علتوں میں لازم آویگی یا اجتماع
 دو علتوں کا معلول واحد پر لازم آویگا اور یہ کل امور محال ہیں اور جب
 یہ امور تسلسل کے جائز فرض کرنے سے لازم آتے ہیں پس تسلسل محال ہوگا
 اور یہی مطلوب ہے دوسری دلیل بطل تسلسل میں یہ ہے کہ اگر تسلسل اعداد جائز
 ہو تو لازم آتا ہے کہ نامتناہی شے منقضی ہو جائے اور نامتناہی کا انقضا محال ہے اور جب
 لازم باطل ہے تو ملزم بھی باطل ہے بیان اسکا یہ ہے کہ مثلاً علت معلول کے سلسلہ
 اعداد میں اگر بے نہایت علتیں اور معلول فرض ہونگی تو اس سلسلہ مفروضہ میں کسی علت
 یا معلول مثلاً معلول آخر کا وجود اس وقت تک ہوگا جب تک اسکا ماقبل کی تمام علتیں
 اور معلول موجود ہو کہ معدوم نہ ہو جائیں اور جب انقضا کے اعداد نامتناہی محال ہے تو یہ
 نتیجہ ثابت ہوگا کہ تسلسل محال ہے کیونکہ مسئلہ میں محال محال ہے تیسری دلیل باطنی ہے
 بیان اسکا یہ ہے کہ علت معلول کا سلسلہ بجز اس طریقہ کو قائم نہیں ہو سکتا کہ ہر سلسلہ کا
 باعتبار اپنے ماقبل کے معلول ہوگا اور باعتبار اپنی مابعد کے علت ہوگا پس نفس الامر میں یہ
 دو سلسلہ ہونگے ایک سلسلہ حلیہ معلولوں کا اور ایک سلسلہ حلیہ علتوں کا اور اس حالت میں ایک
 معلول میں مثلاً معلول آخر سے ایک سلسلہ حلیہ معلولوں کا اور اسکا ماقبل سے دوسرا سلسلہ

جملہ علتوں کا ہو گا اور ہم دونوں سلسلوں کے اجزاء کو اس طور سے تطبیق دینگے کہ ایک سلسلہ کے جز اول سے دوسرے سلسلہ کے جز اول کو اور اس کے دوسرے جز سے دوسرے سلسلہ کے دوسرے جز سے اور اس کے تیسرے جز سے اس کے تیسرے جز سے تطبیق دینگے اور اسی طرح ایک سلسلہ کے جز کو ہم دوسرے سلسلہ کے مقابل جز سے وہاں تک مطابق اور مقابل کرتے چلے جائیں گے جہاں تک یہ دونوں سلسلے چلے جائیں گے پس ایک سلسلہ ان دونوں سلسلوں کا بوجہ معلول آخر ذریعہ قی کے ضرور چھوٹا ہو گا اور اس کا انقطاع ظاہر ہی کیونکہ اگر وہ منقطع نہ ہو اور ناتنا ہی ہو تو لازم آتا ہے کہ سلسلہ زائد اور ناقص مساوی ہوں اور اس کا محال ہونا بدیہی ہی اور سلسلہ زائد بھی اس وجہ سے منقطع ہو گا کہ اس میں زیادتی بقدر متنا ہی ہوگی اور جو شے بقدر متنا ہی زائد ہو اس کا ناتنا ہی ہونا محال کیونکہ ناتنا ہی وہ نہیں ہی جو ایک محدود معین مقدار کو شامل ہو پس ثابت ہوا کہ علت و معلول کا تسلسل بے نہایت باطل ہی اور جب سلسلہ علت و معلول کا بلا نہایت باطل ہی تو علتوں کے سلسلہ کا انقطاع واجب الوجود پر ضرور ہی یہ دلیل اس جہت سے عمدہ ہے کہ جو اشیاء ضابطہ وجود میں ہوں گی اور سب کی لاتنا ہی محال ہوگی مثل حرکات افلاک اور نفوس جو یکے بعد دیگرے موجود ہوتے ہیں جنکے لاتنا ہی کے حکماء قائل ہیں اور اس دلیل میں شرط ترتیب طبعی مثل علت و معلول اور وضعی مثل جسمان کے بھی حاجت نہیں ہی اور حکماء کا ایسے

اثرائٹ سے دلیل کا مشروط کرنا دلیل کو قبول کرنا نہیں ہے بلکہ اس امر کا اقرار
 کرنا ہے کہ یہ دلیل تسلسل کے ابطال میں قاصر ہے حالانکہ اس دلیل کو وہ ابطال
 تسلسل میں عمدہ جانتے ہیں اور جس طرح یہ دلیل جانب زل کی لاتنا ہی کو باطل
 کرتی ہے اسی طرح جانب بد کی لاتنا ہی کو بھی باطل کرتی ہے مگر مراتب اعداد
 سے یہ دلیل متعلق نہیں ہے مثلاً ہزار کا ایک عدد موجود فرض ہو پھر اوسمیں
 ایک عدد اور بڑھا دیا جائے اسی طرح بے نہایت تک اعداد بڑھاتے چلے
 جاویں وجہ اوسکی یہ ہے کہ علاوہ اول عدد دن کے جو ضبط وجود میں ہیں
 اعداد زائد کا بڑھانا اعتبارات وہی ہیں فی الحقیقت موجود نہیں ہیں پس
 انقطاع وہم سے انقطاع اعتبارات ہوگا اور عدی امور میں تسلسل محال نہیں ہے
 چونکہ یہ دلیل برہان تضاد ہے بیان اوسکا یہ ہے کہ اس میں شک نہیں ہے
 کہ علت معلول میں ایک ایسی نسبت ہے جس سے علتوں اور معلولوں کی
 تعداد کا مساوی ہونا واجب ہو اور وہ نسبت یہ ہے کہ جب کوئی شے علت
 ہوگی تو ساتھ اس کے معلول کا بھی موجود ہونا ضرور ہوگا اور جب کوئی شے
 معلول ہوگی تو ساتھ اس کے علت کا بھی موجود ہونا واجب ہوگا اور جب
 یہ قرار پایا تو اگر علت و معلول کا سلسلہ غیر متناہی ہو تو معلول آخر جا بھی
 کسی کی علت نہیں ہو اور اس پر تحت کے جانب معلولوں کا سلسلہ ختم
 ہو اور سلسلہ کے جملہ علتوں سے تعداد میں زائد ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے

پس واجب ہی کہ معلول آخر کے مقابلہ میں جانب بالا ایک علت آخر ہو تاکہ علون اور معلولون کی تعداد مساوی ہو اور جب ایک آخر علت ہوگی تو جانب بالا سلسلہ علت و معلول کا انقطاع واجب ہے گا اور یہی مطلوب ہی۔ میری رائے میں علت و معلول در اسی طرح اُن امور کے تسلسل کے ابطال میں یہ دلیل نہایت عمدہ ہی جن میں نسبت تضایف ہی۔

بحث واحد حقیقی

حکماء کا مذہب یہ ہی کہ جب علت ایسی ہو جو ہر جہت سے واحد ہو اور اسکے لئے متعدد آلات نہ ہوں نہ اسکے لئے متعدد شرائط ہوں نہ متعدد قابلیتیں ہوں یعنی جس میں کسی قسم کی کثرت نہ ہو حتی کہ اعتبارات کے لحاظ سے بھی عقل اس میں کثرت نہ فرض کرے تو اس سے ایک سے زائد معلول کا صدور محال ہوگا۔ اس قاعدہ کی نسبت یہ سوال پیدا ہوتا ہی کہ اگر یہ قاعدہ صحیح بھی تسلیم کیا جائے تو یہ قاعدہ آیا قادر مختار سے بھی متعلق ہو سکتا ہی جسکے متعدد ارادے ہوں یا او کو ایک ارادہ سے متعدد اشیاء کا تعلق ہو جس طرح جناب باری ہی یا یہ قاعدہ قادر مختار سے متعلق نہیں ہی۔ حق یہ ہی کہ یہ بدیہی ہو کہ قادر مختار سے یہ قاعدہ متعلق نہیں ہی کیونکہ انسان سے متعدد آثار کا صدور ہوتا ہی اور ایک ارادہ سے بھی بہت سے آثار متعلق ہوتے ہیں پس جناب باری سے یہ قاعدہ متعلق نہ ہوگا کیونکہ جناب باری کے اگر متعدد ارادے نہ ہوں تو ایک ارادہ اودنے سے متعدد آثار

ظاہر ہو سکتے ہیں۔ مشکوکین ان وجوہ سے دعویٰ حکما کو باطل اور اس قاعدہ کا
 نقض کئی وجوہوں سے کرتے ہیں۔ اول وجہ یہ ہے کہ جسمیت واحد حقیقی ہے اور وہ
 علت تخریجی ہے اور علت قبول اعراض بھی ہے یعنی یہ دو اثر ہیں جو ایک جسمیت
 کی جانب مستند ہیں اگر کہا جائے کہ تخریز اور قبول اعراض بہ سبب اعتبارات متعزہ
 کے ہے { یعنی قبول اعراض اثر جسمیت باعتبار اعراض کے ہے جو حال میں در تخریز
 باعتبار اس چیز کے ہے جس میں جسمیت واقع ہوتی ہے } تو ہم کہیں گے کہ قابلیت
 تخریز اور قابلیت قبول اعراض جسمیت کی جانب مستند ہیں اور اس میں اعتبار
 چیز کو دخل ہے نہ قبول اعراض کو مداخلت ہے پس جسمیت کے دو اثر ثابت ہیں
 اور اگر جسمیت کے واحد حقیقی ہونے میں کوئی کلام کرے اور کہے کہ اس میں جنس
 و فصل ماہیت و امکان وغیرہ مختلف اعتبارات ہیں پھر کیونکر واحد حقیقی ہے
 تو ہم کہیں گے کہ بحجج ما فیہا جسمیت پر اطلاق واحد ہوتا ہے اور اس کی طرف
 دونوں اثر مستند ہوتے ہیں اور یہی معنی صدور کثیر عن الواحد کے ہیں۔
 جو اب سکا یہ دیا گیا ہے کہ قابلیت حصول اعراض و تخریز نسبتیں اور اضافتیں ہیں
 ان کو قابلیت اثر ہونے کی نہیں ہے اور اگر کہا جائے کہ علماء اضافتوں اور
 نسبتوں کے وجودی ہونے کے قائل ہیں جن میں قابلیت بھی داخل ہے
 تو وہ کہیں گے کہ یہ دونوں قابلیتیں جسمیت کی طرف مستند نہیں ہیں بلکہ
 ایک باعتبار مادہ دوسرے باعتبار صورت ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ

نقطہ مفروضہ مرکز دائرہ سپرداروں محاذات متعددہ کا ہی جو نقاط محیط دائرہ کو اس سے حاصل ہیں حالانکہ وہ واحد حقیقی ہی۔

اسکا یہ جواب دیا گیا ہے کہ محاذات امر اعتباری ہی خارج ہیں اور اسکا تحقق نہیں ہو سکتا۔ معلول ہونے کی قابلیت نہیں رکھتی۔ اور اگر اسکا موجود خارجی ہونا تسلیم بھی کیا جائے تو محاذات دو نقطوں کی ایک اصناف ہی جو دونوں کی محاذات کے سبب قائم ہو اس صورت میں بھی قیام اصناف میں محاذات کو دخل ہوا بہر صورت نقطہ مفروضہ مرکز دائرہ فاعل محاذات بلا دخل غیر نہیں ہو سکتا یعنی جس حیثیت سے کہ وہ فاعل ایک محاذات کا ہی اس حیثیت سے کہ وہ فاعل دوسری محاذات کا نہیں ہی تیسری دلیل یہ ہے کہ جو شے علت سے صادر ہو اس کے لئے ایک وجود اور ایک ماہیت دو چیزیں ضرور ہیں اور یہ دونوں معلول ہیں اور جب یہ ثابت ہوا تو ضرور ہے کہ جو شے علت سے صادر ہو متعدد ہو اگرچہ علت اسکی واحد حقیقی ہو۔

جواب اسکا یہ دیا گیا ہے کہ یہ مسلم نہیں ہے کہ وجود و ماہیت بحسب خارج متعدد موجود ہیں بلکہ زیادتی وجود کی ماہیت پر بحسب ذہن ہو اور اگر یہ مان بھی لیا جاوے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ دونوں معلول ہیں بلکہ معلول یعنی اثر فاعل صرف وجود ہی یا فقط ماہیت کا وجود سے اتصاف ہی۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر واحد کا صرف واحد ہی معلول ہوتا تو ایک ہی سلسلہ معلولات کا ہوتا

یعنی ایک علت سے صرف ایک معلول اور اس سے صرف دو دوسرا اور دوسرا سے
فقط تیسرا معلول ہوتا اور بجز ایک سلسلہ کے اور کوئی سلسلہ نہ پایا جاتا اور یہ
بالضرورت باطل ہے کیونکہ متعدد سلسلہ موجود ہیں۔ جواب دیا گیا ہے کہ یہ تو
اوس وقت میں لازم ہوتا کہ جب معلول کے سلسلہ میں سے ہر معلول کو ہم احصائی
کریں بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ معلول اول میں باوجود اسکے کہ وہ ایک ہی جہات و
اعتبارات متعدد ہیں اور وہ جہات و اعتبارات اس کا وجوب بالذات اور اس کا
وجود اور اس کا امکان ذاتی ہے۔

آمام فخر الدین رازی نے اوس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ وجود اور وجوب امکان
اعتبارات عقلی ہیں وہ اسکی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں کہ اولیٰ اشیا کی علت
ہوں جو اعیان میں موجود ہیں۔ جواب اس کا محقق طوسی نے یہ دیا ہے کہ
اعتبارات مستقل علتیں نہیں ہیں بلکہ شرطیں اور حشیتیں ہیں جن سے احوال علت
مختلف ہوتا ہے یہاں یہ اعتراض بھی کیا گیا ہے کہ اگر اس طور کی کثرت اعتباری
صدر و معلومات متعدد کے لئے کافی ہو تو چاہیے کہ باری تعالیٰ شانہ مبداً بعض
ممکنات متعدد کا بلا واسطہ ہوا اور بعض معلومات کا بواسطہ ہوا اور یہ ممکن
باری تعالیٰ کے لئے ضروری نہ ہو کہ اس سے بجز واحد کے صادر نہیں ہو سکتا کیونکہ
سلوہ اضافات کثیرہ کا تعلق جناب باری عزائم سے ہی اس کا جواب حکماً
کی جا رہے یہ دیا گیا ہے کہ سلوہ اضافات کا ثبوت بعد ثبوت غیر کے ہی

پس اگر سارے بچا اضافات کو ثبوت غیر بین داخل ہو تو دور لازم آتا ہے۔
 پس صدور کرتے سلب بچا اضافات سے محال ہی برخلاف اول اعتبار کے
 ہو معلول دل میں ہو اس کا جواب پھر سخن میں دیا ہے کہ سلب بچا اضافات کا
 ثبوت موقوف غیر صحیح نہیں ہے بلکہ نقل سلب بچا اضافات موقوف ثبوت غیر صحیح
 پس وہ نہیں ہو اس کا جواب یہ کیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ سلب و اضافات کے ساتھ
 نفس لام بین حکم صحیح نہیں ہے مگر بعد ثبوت غیر کے کیونکہ سلب کا اقتضاء یہ ہے کہ
 کوئی سلب ہو اور اضافات کا حکم اس وقت تک صحیح نہیں ہے جب تک منسوب
 نہ ہو اور جب سلب کا اقتضاء ثبوت غیر ہو اور اضافات کی نسبت بلا ثبوت غیر
 کے صحیح نہیں ہے پس ثبوت غیر کا حکم سلب اضافات کی جانب ساج ہونا جائز
 نہیں ہے۔ علامہ قوشچی شرح تفسیر میں کہتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ کسی غے کا کسی
 دوسری غے سے سلب ایک دوسرے کے تحقق پر اس طور سے موقوف نہیں ہے
 کہ طرفین متحقق ہوں مگر دو چیزوں میں اضافات کا تحقق بعد تحقق منسوب
 و منسوب الیہ کے ہے۔

حکماء ان وجہ سے اپنے مطلوب پر استدلال کرتے ہیں۔ وجہ اول یہ ہے کہ اگر
 واحد حقیقی سے دو معلول صادر ہوں تو ایک معلول کی مصدریت دوسرے معلول
 کی مصدریت کے متغایر ہوگی اس لیے کہ دو معلولوں کی مصدریت دو مضموم
 متغایر ہیں کیونکہ نقل ایک کا ہر دو دوسرے کے ہوتا ہے اس حالت میں

اگر دونوں کے مفہوم واحد حقیقی کی ذات میں داخل ہوں تو ترکیب
 واحد حقیقی کی ذات میں لازم آتی ہے اور یہ خلاف مفروض ہے اور اگر ایک
 خارج اور ایک نفس واحد حقیقی ہو یا دونوں خارج ہوں تو اسکے لئے ایک
 اور مصدریت کی ضرورت ہوگی پھر اس مصدریت کے لئے ایک اور
 مصدریت کی ضرورت ہوگی اسی طرح بلا نہایت کلام ہوگا پس تسلسل لازم آوے گا
 اور وہ محال ہے اس وجہ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر یہ صحیح ہو تو واحد حقیقی
 سے صدور ایک معلول کا بھی محال ہو کیونکہ واحد حقیقی سے اگر ایک شے صادر
 ہو تو مصدریت اسی شے کی اسکی مغایر ہوگی کیونکہ وہ درمیان اس شے
 اور اسکے غیر کی نسبت ہے اور منسوب و منسوب الیہ میں مغایرت ظاہر ہوگی پس
 اگر مصدریت جزو واحد حقیقی ہو تو ترکیب واحد حقیقی میں لازم آوے گی اور اگر
 خارج ہو تو اسکے لئے اور مصدریت لازم آوے گی پھر اس مصدریت میں ہم
 کلام کریں گے یہاں تک کہ وہی تسلسل لازم آوے گا جسکا تم نے ابھی ہی حکم دیا ہے
 یا یوں کہیں کہ صادر بیان دو چیزیں ہیں ایک وہ شے ہے جو واحد حقیقی سے
 صادر ہوئی ہے اور دوسری مصدریت اسی شے کی اور وہ تمہارے مطلوب کے
 خلاف ہے اور جو اب علی یہ دیا گیا ہے کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ مصدریت علت کی
 ذات میں داخل یا خارج ہی بلکہ وہ اعتباری امر ہے جو محض ذہن میں فرض
 ہوتی ہے اور خارج میں موجود نہیں ہے پس مصدریت ہی ترکیب واحد حقیقی میں

جو خارج میں موجود ہی لازم نہیں آتی اور جب کہ مصدر بیت ایک امر اعتباری ہی تو اس کا تسلسل بھی محال نہیں ہے۔ حکماء کی جانب سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ تیسرنا علت کا قبل معلول کے اپنی ذات سے موجود ہونا چاہیے اور واجب ہے کہ علت کے واسطے معلول خاص کے ساتھ ایک ایسی خصوصیت ہو جو دوسرے کے ساتھ نہیں ہوتی ہے اگر وہ خصوصیت علت میں نہ ہو تو معلول خاص کا وجود اور معلولوں سے اولی نہ ہو گا کیونکہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ علت سے کوئی معلول نہ صادر ہو اس لیے علت کی نسبت سے کے ساتھ مساوی ہوگی اس حالت میں اگر ایک صادر ہو اور سب نہ صادر ہوں تو ترجیح بلا مرجح لازم آوے گی اور وہ محال ہے پس خصوصیت ثابت ہی پھر وہ خصوصیت خارج میں بھی موجود ہوگی مثالاً دیکھا آگ ہے جس سے دوسری شے کو حرارت پہنچتی ہے کیونکہ یہ ضرور ہے کہ آگ جو خصوصیت حرارت کے ساتھ ہے وہ برودت کے ساتھ نہیں ہے جسکی وجہ سے آگ سے حرارت صادر ہوتی ہے اور برودت صادر نہیں ہوتی پس مراد ہماری اس خصوصیت سے ہی جو واقع میں موجود ہے اور وجہ صدور ہے جس خصوصیت کی جہت سے یہ معلول خاص علت خاص سے صادر ہوتا ہے اور یہ خصوصیت امر اضافی نہیں ہے بلکہ پہلے وجود معلول سے ہی کیونکہ امر اضافی جو درمیان علت و معلول ہوتا ہے وہ بعد وجود طرفین ہے اور یہ پہلے ہی سے علت کے ساتھ موجود رہا کرتی ہے جبکہ سبب ایجاد معلول ہوتا ہے اور شکل یہ ہے کہ الفاظ میں سبب

عدم گنجائش کے تعبیر مقصود اچھی طرح سے نہیں ہو سکتی جب ہی تو خصوصیت پر بھی امراضانی ہونیکا اعتراض ہوتا ہی حالانکہ مقصود امراضانی نہیں ہونیکا ایک امراضی مراد ہی جسکو معلول مخصوص کے ساتھ وہ ارتباط حاصل ہو جو درجہ کے ساتھ نہیں ہی اور اس ضیق الفاظ کے سبب سے وہ کبھی خصوصیت کبھی ارتباط سے کبھی مصدریت سے تعبیر ہوتی ہی کبھی او سکودہ رکستے ہیں کبھی علت کا اس حیثیت سے ہونا کہ معلول خاص کا صدور اس سے ممکن ہو مجازاً کہتے ہیں اور اطلاق مجازی ان الفاظ کا ان معنوں پر صحیح ہی ہو قابل انکار نہیں ہی اس بیان سے اعتراض اور جواب وہ دونوں دفع ہونگے کیونکہ معلول اگر ایک ہی تو او سکی مصدریت بمعنی مذکور عین ذات مصدر ہوگی برخلاف اسکے کہ معلول متعدد ہوں اسلئے کہ یہاں متعدد مصدریتیں ہونگی جو باہم غیر ہونگی جنکا واحد حقیقی کا عین ذات ہونا ممکن ہی نہیں ہی کیونکہ اسوقت میں احد حقیقی کے لئے دو حقیقتیں مختلف لازم آتی ہیں واسطو کہ فرض یہ ہو کہ ایک شئ عین شہ ہی اور غیر جو اس شئ کا ہو وہ بھی او سکا عین ہی حالانکہ ظاہر ہی کہ او سکی ماہیتیں ایک دوسرے کی غیر ہیں پس ضرور ہو کہ واحد کے لئے دو مختلف حقیقتیں ہوں اسی طرح خارج میں فرض کرنے میں بھی وہی تباہت لازم آوے گی مگر معلول واحد ہونے میں کسی شئ کا اس طور سے داخل ہونا یا خارج ہونا نہیں لازم آتا ہی جسکی وجہ سے ترکیب احد حقیقی میں یا تسلسل لازم آئے اس عذر کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کیونکہ

جائز نہیں ہے کہ واحد حقیقی کے لیے خصوصیت اور ان امور متعذرہ کے ساتھ ہو جو
ایک جہت میں شریک ہوں یا وہ امور ایک جہت میں شریک نہ ہوں مگر خصوصیت
اوسکو بجز اول امور کے اور امور سے جو اول امور سے غیر ہیں نہ ہو پس وہ امور جو
ساتھ خصوصیت ہی کام صادر ہوں اور جن امور کے ساتھ وہ خصوصیت نہیں ہے
وہ صادر نہ ہوں اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ ہر ہر معلول کے ساتھ خصوصیت
ہونی چاہیے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ وہ خصوصیت قطعاً موجود بھی ہو اور یہ قول
کہ مصدر ہی تو قطعاً موجود بھی ہوگی مسلم نہیں ہے کیونکہ اگر تم مصدر سے فاعل مل
لیتی ہو تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اوس خصوصیت کا حقیقۃً فاعل ہونا واجب ہے
تاکہ وجود اوس کا لازم ہو کیونکہ یہ جائز ہے کہ فاعل واحد کے ساتھ ایک امر عدی ہو
جسکو معلول معین کے ساتھ خصوصیت ہو اور دوسرے معلول کو کسی اور امر عدی
کے ساتھ خصوصیت ہو جس خصوصیت سے اوس معلول کا وہ فاعل ہو اس
صورت میں خصوصیت مذکورہ حقیقۃً فاعل نہ ہوگی تاکہ وجود اوس کا خارج میں
لازم ہو بلکہ مجموعہ جو اوس سے اور اوس کے غیر سے ماخوذ ہے فاعل ہوگا اور اگر مصدر
وہ امر اولیا جائے جسکو صدر در میں دخل ہے اور اوسکو ہم تسلیم بھی کر لیں کہ وہ
خصوصیت بمعنی مذکور مصدر ہی تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ مصدر بمعنی مذکور کا خارج
میں موجود ہونا بھی ضرور ہے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ خصوصیت کے وجود پر اثبات
مطلوب موقوف نہیں ہے بلکہ تقدم خصوصیت مذکور کا معلول پر اثبات مطلوب

کافی ہو کیونکہ اس تقدم سے واحد حقیقی میں کثرت لازم آتی ہو اگرچہ وہ کثرت اعتباری ہو اسلئے کہ ہم کہتے ہیں کہ اگر اسوہ عدی کا تعدد موجب کثرت واحد حقیقی ہو تو لازم آتا ہو کہ اشیا کثیرہ کا سلب واحد حقیقی سے ممکن نہ ہو اور یہ باطل ہو اسلئے کہ ظاہر ہو کہ باری تعالیٰ شانہ جسکو اسے حکماً دئم واحد حقیقی کہتے ہو اس سے بہت اسوہ سلب ہوتے ہیں خصوصاً وہ امور جو مبائن ذات ہیں اور ان کا سلب ضروری ہو اور یہ جو کہا گیا ہو کہ سلب ہونا شے کا شے سے ایک امر عقلی ہو جسکا تحقق عقل میں بعد تحقق مسلوب مسلوب عنہ کے ہوتا ہو اسوقت میں واحد حقیقی جس حیثیت سے وہ واحد حقیقی ہو مسلوب عنہ اشیا کثیرہ کا نہ ہو گا کیونکہ اس طرح کے امر عقلی کا تحقق عقل میں بعد ثبوت مسلوب مسلوب عنہ کے ہو گا ثبوت مسلوب عنہ تنہا کافی نہیں ہو اسلئے کہ جب دونوں پہلے سے ثابت ہوں تو تحقق عقل میں نہیں ہو سکتا بلکہ خلاف خصوصیت کے کہ اسکا وجود قبل معلول کے واجب ہو کیونکہ یہاں وہ قباحہ نہیں لازم آتی جو ابھی بیان ہوئی اور واحد حقیقی میں کثرت نہیں لازم آتی اسکا دفع یہ ہو کہ واحد حقیقی شل واجب تعالیٰ شانہ کی فی حد نفسه خارج میں سلب اضافات سے متصف ہو اگرچہ وہ سلب اضافات خارج میں متحقق نہ ہوں پس نفس انصاف تعقل مسلوب مسلوب عنہ پر موقوف نہیں ہو بلکہ علم بالاتصاف دونوں کے تعقل پر موقوف ہو پس امر لازم نہیں آیا کہ خارج میں سلب کا جب تک تحقق نہ ہو عقل میں بھی نہ ہو۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر واحد سے صدور متعدد آثار جائز نہ ہوتا تو تعدد آثار لازم نہ ہوتا۔
تعدد اثر نہ ہوتا اور استدلال متعدد اثر و ان سے متعدد مؤثر و ان میں صحیح نہ ہوتا لہذا کہ
عقل میں یہ استدلال راسخ و درست ہے کیونکہ جب ہم آگ کو دیکھتے ہیں کہ وہ موجب
گرمی ہے اور جب پانی کو دیکھتے ہیں کہ وہ موجب سردی ہے تو ہم کو یقین ہو جاتا ہے
کہ طبیعت آگ کی پانی کی طبیعت کی غیر ہی پس ظاہر ہوا کہ جب معلول تعدد ہو
تو علتیں بھی متعدد ہوں گی اور عکس نقیض اوسکایہ ہو گا کہ جب علتیں متعدد نہ ہوں گی
معلوم بھی متعدد نہ ہوں گی جواب دسکایہ دیا گیا ہے کہ تنایہ طبیعت آتش و
آب سے جو استدلال کیا گیا ہے اوسکا سبب تخلف ہے تعدد اثر نہیں ہے پس
جب ہم نے آگ کو دیکھا اور سردی کو جو پانی کے ساتھ ہوا اسکے ساتھ نہ پایا
اور پانی کو دیکھا اور گرمی کو جو آگ کے ساتھ ہوا اسکے ساتھ نہ پایا تو اختلاف
اثر سے معلوم ہوا کہ باہم ان میں مغایرت ہو اور اسی سبب آگ کا اثر
سردی سے تخلف کرتا ہے اور پانی کا اثر گرمی سے تخلف کرتا ہے اگر ان میں
متعدد اثر ہوتا تو ہم دیکھتے تو ہم کو تعدد مؤثر پیراؤں سے استدلال
ممکن ہوتا اور یہ استدلال تمھارا وہی امر متنازع فیہ ہے پس استدلال تمھارا
صحیح نہیں ہے اور جب کہ اصل ثبات صحیح نہیں ہے تو عکس نقیض بھی صحیح نہیں ہے۔
تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر واحد حقیقی مصدر دو امرون کا ہو تو جماع نقیضین
لازم آتا ہے مثلاً واحد حقیقی مصدر (ا) اور پھر (ب) کا ہو تو مصدر

(ا) اور (ب) کا ہوگا اور (ب) کا صد و نقیض صدور (ا) ہی اور یہ اجتماع نقیضین ہی یہ وہ دلیل ہی جسکو حکیم بوعلی سینا نے ہمنیار کو اس وقت لکھی تھی جب کہ ہمنیار نے دلیل طلب کی تھی۔ امام فخر الدین رازی لکھتے ہیں کہ اس شخص سے عجب ہی جس نے اپنی تمام عمر منطق میں ایسے فنا کی کہ غلطی سے محفوظ رہے پھر اس مطلب اعلیٰ میں ایسی غلطی کری جو بچوں کی خندہ زنی کے لائق ہو کیونکہ ظاہر ہی کہ صدور (ا) اور لا صدور (ا) اجتماع نقیضین ہی اور صدور (ا) اور صدور (ب) جو صدق صدور (ا) ہی اجتماع نقیضین ہی بعض فاضل نے شیخ کے کلام کی یہ تاویل کی ہے کہ صدور (ب) سے مراد یہ ہے کہ صدور (ب) اس حیثیت سے ہوگا کہ عدم صدور (ا) اس سے لازم آوے گا مگر یہ تاویل صحیح نہیں ہے کیونکہ صدور (ب) ہی عدم صدور (ا) نہیں ثابت ہوتا۔

بحث صادر اول و ملاء اعلیٰ حسب ای حکماء

حکماء ایسے موجود ممکن کے قائل ہیں جو نہ جسم ہو نہ جسم میں حال ہی نہ غیر جسم ہو بلکہ وہ ایسا جو ہر ہی جو اپنی ذات سے مادہ سے بالکل غیر متعلق ہی اپنی ناعلیت میں وہ آلات جسمانی کا محتاج نہیں ہے اور اسکو عقل مغارق سے سو صوم کرتے ہیں او انکی رائے میں وہ ملائکہ و مقربین ہیں جنکا ذکر متواتر کتب ساری اور احادیث انبیاء میں ہے اور ان وجوہ عقول کی وجود کو ثابت کرتے ہیں۔ اول وجہ یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہوا کہ فاعل حقیقی جب علت ہوگا تو اس سے

ایک سے زائد معلول کا صدور محال ہے اور باری تعالیٰ جمیع اعتبارات سے واحد ہے
 تو ضرور ہے کہ باری تعالیٰ شانہ سے ایک ہی معلول صادر ہو اور وہ
 معلول وجود اور تاثیر میں مستقل ہو تا کہ سلسلہ معلولات اس سے قائم ہو اور جب
 یہ قرار پایا تو جسم معلول اول نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ واحد نہیں ہے بلکہ وہ مرکب
 ہوئی اور صورت سے ہے اور مرکب کے صدور میں صدور اجزاء لازم ہو پس پہلے
 اور صورت دو جزو ایک ساتھ بسیط حقیقی سے صادر ہونگے اور یہ خلاف غرض ہے
 اور عرض بھی معلول اول نہیں ہو سکتا اسلئے کہ اس کا وجود مستقل نہیں ہے بلکہ
 اس کا وجود موقوف محل (یعنی جسم) پر ہے اور وجود عرض قبل جو ہر محال ہے
 اور نہ مادہ معلول اول ہو سکتا ہے کیونکہ مادہ قابل محض ہے اس سے مستقل تاثیر
 نہیں ہو سکتی اور صورت بھی معلول اول نہیں ہو سکتی کیونکہ تاثیر اس کی اس کے
 الشخص پر موقوف ہے اور شخص اس کا موقوف مادہ پر ہے اس حالت میں مادہ
 اگر صورت کا معلول ہو گا تو تقدم شے علی نفسہ لازم آویگا اور نفس بھی
 معلول اول نہیں ہو سکتا اسلئے کہ اس کا اثر موقوف بدن پر ہے اگر قبل بدن
 موثر ہو تو تقدم شے علی نفسہ لازم آویگا یا یہ کہا جائے کہ تقدم شرط
 کا شرط ہو گا اور یہ سب امور محال ہیں اس سے ثابت ہوا کہ معلول اول بجز عقل کے
 کوئی اور شے نہیں ہے جو واحد ہے اور اپنے وجود و تاثیر میں مستقل ہے۔ اس حجت پر
 یہ اعتراض ہوئے ہیں۔

اؤ لایہ کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ واحد حقیقی سے صدور معلومات متعدّد محال ہو
 جیسا کہ بیان ہو چکا ہو و مگر یہ کہ اگر تسلیم بھی کر لیا جاوے کہ واحد حقیقی سے صدور معلومات متعدّد محال
 محال ہو تو فاعل موجب یعنی بے اعتبار سے صدور تعدّد محال ہو گا اور باری تعالیٰ
 شانہ فاعل مختار ہو جیسا کہ بیان ہو چکا ہو کہ خدا کے ارادہ متعدّد ہو تو زمین
 یا خدا کا ایک ہی ارادہ ہو مگر اس سے متعدد امور متعلّق ہو جاتے ہیں۔
 تیسرے یہ کہ اگر باری تعالیٰ شانہ فاعل موجب بھی تسلیم کر لیا جاوے
 تو یہ مسلم نہیں ہو کہ واحد سے بجز واحد کے صادر نہیں ہو سکتا اسلئے کہ جائز ہو
 کہ اس سے متعدد معلومات کا صدور اس طور سے ہو سکتا ہو کہ اس کے لئے
 حیثیتیں متعدّد ہوں نہ وجود مطلق کے کہ وجود خاص کو عارض ہوتا ہو اور
 یہ حیثیتیں اگرچہ عینی نہ ہوں بلکہ اعتباری ہوں مگر معلومات متعدّد کے لئے وہ
 حیثیتیں شرطین ہوں اور یہ حیثیتیں از قبیل سلوک اضافات ہوں جیسا
 کہ تم نے لکھا کہ کہتے ہو کہ عقل اول میں وجود اور امکان اور وجوب
 بالاعتبار ہیں جن سے متعدد معلومات صادر ہیں اسی طرح
 باری تعالیٰ شانہ کے لئے جائز ہو کہ کچھ اعتبارات و حیثیات ہوں اگرچہ
 یہ امور اعیان میں نہ ہوں بلکہ اعتبارات ہوں جنکے سبب سے متعدد
 معلومات کا صدور واحد سے ممکن ہو

چوتھے یہ کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ جسم بیہولی اور صورت سے مرکب ہو بلکہ

ہم کہتے ہیں کہ جسم شے واحد ہی جیسا کہ محسوس ہوتا ہے کیونکہ اگر ہیولی موجود ہو تو جب جسم منقسم ہو تو اگر ایک کا ہیولی بعینہ دوسرے کا ہیولی ہو تو لازم آتا ہے کہ ایسا شے دو مکانوں میں ایک وقت میں ہو اور وہ محال ہے اور اگر ہیولی دونوں کا علیحدہ علیحدہ ہو تو حادث ہو گا اور تسلسل لازم آوے گا کیونکہ اسی حکاوت تم کہتے ہو کہ ہر حادث کے پہلے مادہ ہی پس جائز ہے کہ معلول اول جسم ہو جو شے واحد ہے۔

پانچویں یہ کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ صورت اپنی تشخص میں ہیولی کی محتاج ہی پس جائز ہے کہ صورت معلول اول ہو۔

چھٹے یہ کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ ہیولی اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہے پس جائز ہے کہ ہیولی معلول اول ہو اور یہ جو تم نے کہا کہ ہیولی تاثیر کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ وہ قابل محض ہے یہ بھی ممنوع ہے اسلئے کہ یہ کیون جائز نہیں ہے کہ ہیولی اپنی اسے قابل ہو اور کسی دوسرے کی وجہ سے قابل ہو سنا توین ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ معلول اول کے لیے واجب ہو کہ وہ موجود اور معلول نہ ہو کیونکہ جائز ہے کہ وہ اول معلول کے حد کو دلیہ واسطہ ہو پس جائز ہے کہ معلول اول نفس ہو اور اس کے واسطہ سے بدن صادر ہو۔

آٹھویں یہ کہ ہم اگر یہ بھی تسلیم کر لیں تو کیون جائز نہیں ہے کہ میان ایک ایسا جوہر ہو جو جسم نہ ہو اور ہیولی اور صورت سے مرکب بھی نہ ہو مگر

دو چیزوں سے مرکب ہو جو مثل مہولی اور صورت کے ہنوں اس وقت میں جائز ہوگا کہ اس میں جبہ مرکب کا ایک جزو اول و دو جزو ثانی میں سے صادر اول ہو جس سے کوئی دشواری لازم نہیں آتی۔

نوٹ: یہ کہ اگر تسلیم بھی کیا جائے تو یہ مسلم نہیں ہو کہ نفس آلہ جسمانی سے تاثیر کرنا ہو بلکہ ہو سکتا ہو کہ بدون آلہ جسمانی کے بھی تاثیر کرنا ہو جس طرح خوارق عادات مثل معجزہ و کرامات و سحر میں تم (ای حکماء) قائل ہو اب اگر یہ کہا جائے کہ وہ اپنی ذات میں اور عقل میں جب اودہ کا محتاج نہ ہوگا تو وہی عقل ہی تو ہم کہیں گے کہ یہ مسلم نہیں ہو کہ نفس کے کل افعال بدن پر موقوف ہوں بلکہ ہو سکتا ہو کہ بعض افعال موقوف بدن پر ہوں اور بعض افعال موقوف بدن پر نہ ہوں اور عقل وہی جس کے کل افعال موقوف کسی اور شے پر نہیں ہیں پس جائز ہو کہ صادر اول نفس ہو جس سے اول مرتبہ میں بلا بدن اس سے تاثیر ہو اور مراتب باہد میں بدن کے ذریعہ سے اسکے افعال ہوتے ہوں یا کوئی ایسا جو ہر معلول اول ہو کہ جب کسی اور امر خارجی کو اس سے تعلق ہو دوسرے معلول کا وجود اس سے ممکن ہو مگر عقل کی ماہیت سے اس کی ماہیت جدا ہو۔

دشویں یہ کہ کیوں جائز نہیں ہو کہ منجملہ صفات باری تعالیٰ شانہ کی کوئی صفت معلول اول ہو کیونکہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ باری تعالیٰ شانہ کی صفات اس کی ذات میں دوسری جہت کے ساتھ ہو جو جسم و اجسام اور جو نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر

واجب موجد جسم ہو تو جسم کے دونوں جزو یعنی ہیولی اور صورت کا کبھی موجد ہو گا اسلئے کہ کل کا جو موجد ہو اسکو لازم ہے کہ اوس کل کے اجزاء کا بھی موجد ہو پس ایک ہی مرتبہ میں ایک سے زائد آثار باری تعالیٰ شانہ سے صادر ہونگے اور یہ جائز نہیں ہے کیونکہ خلاف مفروض لازم آویگا اور اگر موجد جسم اور کوئی جسم ہو تو جسم کا اثر کسی جسم میں با محاورت و قرب سے ہوتا ہے یا محاذات و مقابلہ سے ہوتا ہے جیسا کہ استقراء سے ظاہر ہے کہ آگ اوس شے کو گرم کرتی ہے جس سے محاورت اور قرب و سکو ہوتا ہے اور آفتاب و سی شے کو روشن کرتا ہے جس سے مقابلہ و محاذی ہوتا ہے پس تاثیر جسم کے لئے ایک وضع خاص ضرورہ لازم ہے اس حالت میں اگر جسم موجد ہو تو ضرور ہے کہ فیضان اوسکی صورت کا اوس کے ہیولی پر کرے اس صورت میں لازم ہے کہ ہیولی کے لئے قبل صورت کی وضع خاص ہو تاکہ دوسرا جسم صورت کو اوس پر فائض کرے اور یہ جائز نہیں ہے کیونکہ وضع ہیولی صورت سے ہے جو جہات میں پھیلی ہوئی ہے جسکے سبب سے وہ صاحب وضع ہے اور جب کہ وضع ہیولی موقوف صورت پر ہے پس تقدم ہیولی کا اپنی علت پر لازم آتا ہے اور وہ محال ہے اور موجد جسم کا کوئی جزو جسم بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ جزو جسم کا مستقل الوجود ہونا بدول اور اجزاء کے باطل ہے اور موجد جسم کا عرض بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اوسکا وجود بجز جسم کے ہی پس تقدم شے اپنے مقدم پر لازم آویگا اور موجد جسم نفس بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ نفس کے

افعال آلات جسمانیہ پر موقوف ہیں اگر نفس موجود جسم ہو تو لازم آتا ہے کہ مشروط
کی تاثیر قبل اپنی شرط کے ہو اور وہ محال ہے اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے
کہ محاذات وغیرہ سے فاعل کا جسم کے لئے مؤثر ہونا استدلال ناقص ہے پس جائز ہے
کہ کسی اور طرح سے جسم جسم کی علت ہو سکے اور اکثر جواب اس سے ظاہر ہیں جو
کچھ اس پہلے بیان ہو چکا ہے تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ جسم کا موجب جسم ہو
کیونکہ جسم موجود یا حاوی ہو گا یا محوی ہو گا مگر نہ حاوی محوی کی علت ہو سکتا ہے
اور نہ محوی حاوی کی علت ہو سکتا ہے پس اگر حاوی محوی کی علت ہو تو ضرور
کہ حاوی محوی پر وجوب وجود میں مقدم ہو کیونکہ یہ بدیہی ہے کہ علت کا
معلول پر مقدم ہونا واجب ہے پس جب وی موجود اور واجب اعتبار کیا جاوے
تو محوی اس مرتبہ میں حاوی کے ساتھ موجود اور واجب نہ ہو گا بلکہ ممکن ہو گا
مگر عدم خلا داخل حاوی میں اور وجود محوی اس حیثیت سے باہم ایک
دوسرے کو لازم ہیں کہ ایک کا دوسرے سے جدا ہونا ممکن نہیں ہے بلکہ یقیناً
باہم لازم ہیں کہ تصور میں بھی اور میں تلازم ہے کیونکہ داخل حاوی میں جب
ہم تصور عدم خلا رکھیں تو تصور محوی لازم ہو گا پس اگر حاوی محوی کی علت
ہو تو خلا ممکن ہو گا اور یہ خلا خلاف مفروض ہے کیونکہ خلا ممکن بالذات ہے

۱۔ جسم سے مراد بیان جسم فلاح میں جسم فشری نہیں ہیں ۱۲ منہ ۲۔ حکما کے نزدیک افعال کی

ہر ایک ایک دوسرے کو گیرے ہوئے ہیں ۱۲ منہ

پس عدم غلہ واجب بالذات ہو گا اور واجب بالذات ممکن نہیں ہو سکتا
 اور جب محوی لازم اس کا ہی تو وہ بھی واجب ہو گا اور اگر محوی حاوی کی
 علت ہو تو لازم آتا ہے کہ ایک ایسی چیز جو ضعیف اور ادنیٰ مرتبہ میں اور
 چھوٹے قدر کی ہو وہ قوی اور اعلیٰ اور بڑے قدر کی چیز کی علت ہو اور یہی
 باطل ہے پس ضرور یہی کہ جسم کی علت سوا جسم کے اور کوئی چیز ہو اور جسم کے
 سوا یا واجب الوجود ہی یا نفس ہی یا عقل ہی واجب الوجود جسم کی علت اسوجہ
 نہیں ہو سکتا کہ جسم کثیر ترین اور خدا واحد ہی اور واحد سے سبزد واحد کے صاویہ نہیں ہو
 اور نفس بھی جسم کی علت نہیں ہو سکتا جیسا کہ بیان ہو چکا ہے لیس ثابت ہو کہ موجود جسم
 عقل ہی۔ اس دلیل کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ غلہ قعر حاوی میں متمتع بالذات نہیں ہو
 کیونکہ اگر غلہ متمتع بالذات ہو تو لازم اس کا یعنی محوی واجب بالذات نہ ہوتا پس
 خلاف مفروض لازم نہیں آتا ہی تو جائز ہے کہ حاوی محوی کی علت ہو اور محوی
 کی علت ہونے کی نسبت جو کہا گیا ہے کہ اضعاف اقویٰ کی اور ادنیٰ اعلیٰ کی
 اور چھوٹی چیز بڑی چیز کی علت نہیں ہو سکتی یہ بیان خطابی ہو اس سے علم
 و یقین نہیں حاصل ہو سکتا علاوہ اسکے ممکن ہے کہ محوی قدر میں چھوٹا ہو مگر
 مثالی میں حاوی سے زائد ہو۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ اجرام سماویہ کے اجزاء
 مفروضہ بحسب طبع وضع اور محاذات میں ایک دوسرے سے اولیٰ نہیں ہیں
 پس طبیعت کل اجزاء کی متحدہ اور جب طبیعت کل اجزاء کی متحدہ ہی تو یہ اجزاء

مختلف امور کے مقتضی نہ ہونگے اور کوئی وضع اونکے لئے بحسب طبع واجب نہیں ہے اور جب کوئی وضع بحسب طبع اونکے لئے واجب نہیں ہے تو نقل اونکا ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف جائز ہے اور جب کہ نقل بدون میل کے متصور نہیں ہے تو مبداء میل اون میں ضرور موجود ہے اور میل اونکا بجز مستدیر کے نہیں ہے کیونکہ بجز حرکت دوری کے اور حرکت اون سے صادر نہیں ہوتی اور نہ اونکے طبائع میں نہ خارج میں اونکے لئے مانع حرکت دوری ہے طبائع میں اس لئے نہیں ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک طبیعت کسی شے کی مقتضی بھی ہو اور مانع بھی ہو اور خارج میں اس لئے نہیں ہے کہ مانع حرکت مستدیر کا صاحب میل مستقیم یا مرکب از مستقیم و مستدیر ہے اور وہ فلک میں ممتنع ہو پس جب کہ مبداء میل اون میں موجود ہے اور مانع مطلقاً مفقود ہے تو میل اون میں بالفعل موجود ہے پس جرام سماویہ کی حرکت مستدیرہ ہے علاوہ اسکے کہ فلک کی حرکت دوری شب و روز سے بھی ثابت ہے اور یہ باعتبار قابلین حرکت فلک ضروری ہے اور حرکت دوری نہ حرکت طبعی ہو سکتی ہے اور نہ حرکت قسری ہو سکتی ہے کیونکہ حرکت طبعی ایک وضع کی طالب و رہبر اسی سے ہار نہیں ہو سکتی اور حرکت قسری اسوجہ سے نہیں ہو سکتی کہ بدون میل طبعی قسری ہو نہیں سکتا کیونکہ قسری وہ ہے جو مخالف میل طبعی ہو پس فلک کی حرکت بجز حرکت ارادی کی نہیں ہے اور حرکت ارادی بلا غرض و شوق نہیں ہو سکتی اور غرض و شوق بدون

مطلوب کے نہیں ہو سکتا اور مطلوب فلک محسوس نہیں ہے کیونکہ طلب محسوس یا جذب سے ہوتی ہے یا دفع سے ہوتی ہے اور جذب ملائم شہوت اور دفع منافر غضب ہے اور یہ صفات فخص اذن اجسام سے ہیں جو ایک حالت سے دوسری حالت پر متغیر ہوتے ہیں اور اجرام سماویہ میں بجز تیز انضاع کے یہ تصور نہیں ہے کہ بعض اوضاع سے وہ ملائم ہو اور بعض سے غیر ملائم ہو اور جب کہ شہوت و غضب اجرام سماویہ کے لئے نہیں ہے تو اجرام سماویہ میں جذب و دفع نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ افلاک کا مطلوب محسوس نہیں ہے بلکہ معقول ہے اور مطلوب کو چاہیے کہ کامل ہو ورنہ طالب کو شوق مطلوب نہ ہوگا اور طالب مطلوب کی ذات تک پہنچنے کا طالب ہوگا یا اسکی صفات کا طالب ہوگا یا مطلوب کی مشابہت کمال کا طالب ہوگا ورنہ طالب کو مطلوب سے کوئی تعلق نہ ہوگا اور فلک ذات مطلوب کا یا اسکی صفات کا اگر طالب ہو تو انقطاع حرکت فلک لازم آوے گا کیونکہ ذات یا صفات کو کبھی حاصل کرے گا یا اصلاً حاصل نہ کر سکیگا صورت اول میں تحصیل حاصل لازم آتی ہے اور دوسری صورت میں حصول یا اس لازم آتا ہے اور یہ دونوں ممکن نہیں ہیں کیونکہ تحصیل حاصل کا محال ہونا ظاہر ہے اور بعد پاس طلب ناممکن ہے اور ناممکن محال ہے اور انقطاع حرکت اسلئے محال ہے کہ اس سے زمانہ قائم ہو اور زمانہ کا عدم مطلقاً ممتنع ہے پس ثابت ہوا کہ فلک کو کامل سے تشبیہ مطلوب ہے اور یہ

تشبیہ کامل مستقر نہ ہوگا ورنہ بعد استقرار تشبیہ یعنی حصول مطلوب بالکلیہ کی طلب منقطع ہوگی اور وہی انقطاع حرکت لازم آویگا یا تحصیل حاصل لازم آویگی پس ثابت ہوا کہ ایک تشبیہ کے مقتضی ہو جائے نہ ہر فلک کو جس تشبیہ کا طالب ہوتا ہو اور جب کہ حرکت ہمیشہ سے نہ ہو ہمیشہ رہ سکی اور اس کا انقطاع محال ہو تو ضرور یہ کہی کہ بعد دیگرے تشبیہ کے لیے فلک حرکت کرتا رہا اور مطلوب میں بالفعل نامتناہی کمالات ہوں تاکہ فلک کی بعد دیگرے اون کمالات میں سے کسی کمال کو اس مرتبہ شوق سے جو شوق کو معشوق کے ساتھ ہوتا ہی تبدیل وضع سے حاصل کیا کرے اور جت جائز نہیں ہے کہ مطلوب صاحب کمالات ناقضانیہ حضرت علیہ العلیل جل شانہ ہو کیونکہ اگر واجب الوجود قہا فی شانہ سے تشبیہ مطلوب فلک ہوتا تو حرکات افلاک مختلف نہ ہوتے پس ثابت ہوا کہ مطلوب فلک عقل ہی جس سے اس کو تشبیہ مطلوب ہے اور جب کہ افلاک متعدد ہیں تو عقول کا تعدد بھی ثابت ہے کیونکہ اگر ایک ہی عقل ہوتی تو تمام افلاک کی حرکت اس سے تشبیہ کے لیے ایک ہی جہت میں ہوتی اور جب کہ افلاک میں اختلاف حرکات ہو تو عقول کی کثرت بحسب کثرت جہات حرکت افلاک ہی اس مقام پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ فلک کا اپنے سافل کے نفع کے لیے حرکت کرنا ممکن ہے کیونکہ ہم کہیں گے کہ فلکیات اپنے سافل سے اشرف ہیں اور عاقل نہیں ہے کہ عالی اپنے سافل کے لیے کوئی فعل کرے اس لیے کہ اگر عالی سافل

کے لیے کوئی فعل کرے گا تو عالی سافل کی جہت سے کسب کمال کرے گا اور عالی کا اپنے سافل سے کسب کمال کرنا عقل سے بعید ہے۔

جواب اس وجہ کے یہ ہیں اولاً یہ مسلم نہیں ہے کہ طبائع اجزاء مفروضہ فلک مقتضی امور مختلفہ نہیں ہیں کیونکہ بعض اجزاء مقتضی اسکے ہیں کہ وہ قطبین کے قرب میں ہوں اور بعض مقتضی اسکے ہیں کہ وہ منطقہ کے قرب میں ہوں کیونکہ اگر اجزاء اپنے طبائع کے اقتضاء کے سبب قرب قطبین یا منطقہ کے طالب ہونگے تو ترجیح بالمرجح لازم آوے گی اور وہ محال ہے دوسرے یہ کہ اگر تسلیم بھی کر لیا جاوے تو یہ مسلم نہیں ہے کہ اجرام سماویہ حرکت مستقیمہ کے قابل نہیں ہیں تیسرے یہ کہ یہ مسلم نہیں ہے کہ مانع حرکت مستدیرہ بجز صاحب میل مستقیم یا مرکب مستقیم و مستدیرہ نہیں ہو سکتا کیونکہ جائز ہے کہ مانع صاحب میل مستدیرہ ہو اور قوت میں اس مستدیرہ کے مساوی ہو مگر جہت میں مخالف ہو۔ چوتھے یہ کہ اگر یہ تسلیم بھی کیا جاوے تو یہ مسلم نہیں ہے کہ جو قابل حرکت قسری ہو اور میں مبدأ میل طبعی ہو۔ پانچویں یہ کہ یہ مسلم نہیں ہے کہ جب مبدأ میل موجود ہے اور مانع مفقود ہے تو میل بالفعل موجود ہے کیونکہ جائز ہے کہ میل کسی شرط پر موقوف ہو اور جب وہ شرط نہ پائی جاوے تو میل بالفعل نہ موجود ہو۔ چھٹے اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے تو یہ مسلم نہیں ہے کہ اگر فلک مطلوب کی ذات یا اداسکی صفت مکملہ صلا نہ پہنچی تو اسکو یا س لازم ہے پس انقطاع طلب واجب ہے یا مطلوب کی ذات یا صفت

پہنچ جانے میں انقطاع طلب مستلزم انقطاع حرکت بوجہ تحصیل حاصل کی
 ضرورت ہی اور وہ محال ہی اسلئے کہ جائز ہی کہ فلک نے شعوری و جہالت وغیرہ کے
 سببے مایوس نہ ہوتا ہو کیونکہ شعور و علم فلک مسلم نہیں ہی اور طلب محال
 محال عقلی نہیں ہی یا مطلوب فلک کی آیات و معانی کی تکمیل ہو اور وہ کوئی امر غیر قارہ ہو جسکے لئے
 فلک اسطور سے حرکت کرتا ہو کہ کیے بعد دیگرے اسکے افراد واقع ہوں
 تاکہ اوسکی نوع کی حفاظت ہو جیسا کہ تمنے تشبہ میں ذکر کیا ہی۔ ساتوین یہ کہ
 یہ مسلم نہیں ہے کہ واجب الوجود تعالیٰ شانہ مطلوب مشبہ بہ
 بوجہ اختلاف جہات نہیں ہے کیونکہ جائز ہے کہ یہ اختلاف جہات
 بوجہ اختلاف قابلیت افلاک ہو جو قابلیت نوع سے اوسکو حاصل ہی آیا یہ
 اختلاف حرکات اس جہت سے ہو کہ مشبہ بہ واجب الوجود میں مختلف کمالات ہیں
 پس کسی کمال میں تشبہ حاصل کرنے کے لئے کوئی فلک کسی جہت میں حرکت
 کرتا ہو اور کوئی فلک کسی جہت میں کسی اور کمال میں مشابہت حاصل کرنے
 کے لئے حرکت کرتا ہو۔ آٹھوین یہ کہ حصر اقسام طلب ممنوع ہی کیونکہ یہ مسلم
 نہیں ہی کہ طلب محسوس جذب ملائم و دفع منافرت پر منحصر ہی۔ نویں یہ کہ یہ مسلم
 نہیں ہی کہ فلک تغیرات شہوت و غضب سے پاک ہی۔ دسویں یہ کہ حرکت
 فلک دائمی نہیں ہی کیونکہ ہر حرکت حادث ہی جیسا کہ بیان ہوگا بلکہ کل
 ماسوی اللہ حادث ہی۔ ایک دلائل حدوث عالم سے ثابت ہوگا اور

اور جانب ابد بھی انقطاع حرکت افلاک بعض دلائل بطلان تسلسل اول و لائل
سمعی سے ثابت ہو گیا کہ قال اللہ تعالیٰ واذا السماء انشقت
ولقولہا تعالیٰ یوم نطوی السماء کطی السجل وغیرہا من
لایات الکثیرۃ ولا حاد یث المعتبرۃ الدالۃ علی فساد
العالم و بطلان نظامہ۔

گیا تھوین یہ کہ یہ مسلم نہیں ہو کہ حرکت فلک دوری ہی پس جائز ہو کہ حرکت
فلک مستقیم ہو۔ بار تھوین یہ کہ اگر یہ بھی تسلیم کیا جائے تو یہ مسلم نہیں ہے کہ
یہ حرکت قسری نہیں ہو اور یہ قول کہ انتفاء طبیعت مقتضی انتفاء قسری ہے
صحیح نہیں ہو اسلیئے کہ حرکت محوی نسبت حاوی کے قسری ہو اگرچہ بالعرض نہ
تیر تھوین یہ کہ اگر یہ بھی تسلیم کیا جائے تو وجود عقل کیون واجب ہی جس سے
فلک تشبہ چاہتا ہو اور کیون نہ کہا جائے کہ مقصود فلک خروج اوضاع ہو
جو اور کمال ہو پس فلک وس کمال کے بھول کے واسطے حرکت کرتا ہو
اس حالت میں مشبہ بہ کی کچھ حاجت نہیں ہو۔ چود تھوین یہ کہ یہ مسلم
نہیں ہو کہ عالی کا سافل سے تکمال بطور نفع رسانی سافل نہیں ہو سکتا
کیونکہ یہ قول برہانی نہیں ہو اور خطابی قول ظنی ہو اور ظنی مقدمات سے
یقین نہیں حاصل ہو سکتا۔ پندر تھوین یہ کہ یہ کیون تسلیم کیا جائے کہ حرکت
فلک اسکے ارادہ سے ہو بلکہ جائز ہو کہ حرکت فلک ارادہ بار تعالیٰ سے ہو۔

حکماء کہتے ہیں کہ حدیث سے بھی عقل کا ثبوت ہوتا ہی کیونکہ حدیث میں آیا ہی
 اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّٰهُ الْعَقْلَ اور بعض حکماء نے کہا ہی کہ حدیث میں
 جو یہ وارد ہوا ہی کہ اول وہ چیز جس کو خدا نے پیدا کیا ہی وہ عقل ہی پھر
 یہ وارد ہوا ہی کہ اول وہ چیز جس کو خدا نے پیدا کیا ہی وہ قلم ہی پھر یہ بھی
 وارد ہوا ہی کہ اول وہ چیز جس کو خدا نے پیدا کیا ہی وہ میر انور ہی یعنی نور
 خاتم الانبیاء محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی ان حدیثوں کے معنی
 مختلف نہیں ہیں بلکہ اول مخلوق الٰہی عقل سوجہ سے نام ہوا ہی کہ وہ
 اپنی ذات کا عقل کرتا ہی اور مبداء اول دیگر تمام موجودات عالم ہی اور اس
 حیثیت سے کہ وہ دیگر تمام موجودات عالم کے صدور میں واسطہ ہی اور
 تمام موجودات عالم کے علم کے نقوش اوسمیں ہیں قلم سے موسوم ہوا
 اور اس حیثیت سے کہ اوسکے توسط سے انوار نبوت کا فیض پہنچتا ہی
 نور خاتم الانبیاء ہے۔

بحث ترتیب موجودات عالم حسب اے حکماء

حکماء کہتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہوا کہ مبادِ اول عقل ہی تو جانا چاہیے
 کہ عقل اول کے لئے تین اعتبارات ہیں ایک اوسکے نفس کا وجود ہی دوسرا
 اوسکا وجود بالذات ہے تیسرا اوسکا امکان ذاتی ہی ہر اعتبار سے ایک
 معلول کا صدور ہوا اوسکے وجود کے اعتبار سے۔ دوسری عقل کا

صدور ہوا اور اسکے وجوب بالغیر کے اعتبار سے نفس کا صدور ہوا اور
 باعتبار اسکے امکان ذاتی کے جسم کا صدور ہوا اور وہ جسم فلک اول ہی
 اور ان اعتبارات کے لحاظ سے جو معلومات مذکورہ کا وجود ہوا ہی تو اس کا سبب
 یہ ہی کہ اشرف کی اسناد اشرف کی جانب مناسب ہو اور ادون کے اسناد ادون
 کی جانب مناسب ہو مثلاً جو عقل کا اسکے وجوب سے اشرف ہی اس سے ثابت ہو کہ
 دوسری عقل کا صدور وجود ہی سے ہی اور وجوب بالغیر اس کا امکان ذاتی سے
 اشرف ہی اس لیے ثابت ہو کہ نفس کا صدور اسکے اعتبار وجوب بالغیر ہی اور امکان
 ذاتی ان دونوں سے ادون ہی یہ اس بات کی دلیل ہو کہ اسکے امکان ذاتی
 کے اعتبار کے سبب جسم کا صدور ہوا اسی طرح عقل ثانی سے تیسری عقل اور
 دوسرا فلک پیدا ہوا اور اسی طرح سے وس عقلیں اور نو فلک پیدا ہوئے یہاں تک
 کہ دسویں عقل جو سب سے آخری اور عقل فعال ہو موسوم ہی صادر ہوئی اور فلک
 قمر جو سب سے آخر فلک ہی صادر ہوا اور عقل فعال اس عالم میں جو تحت فلک
 قمر ہی مؤثر ہے اس سے صورتوں اور نفوس اور اعراض کا عناصر بسیط ہیں اور
 عناصر بسیط سے جو اشیا مرکب ہیں ان استعدادوں کی وجہ سے فیضان ہوتا ہے
 جو افلاک کی حرکتوں اور اتصال کو اکبل و راوکی و ضعون کے سبب سے حاصل
 ہوتی ہیں حکماء کے اس بیان پر یہ اعتراض کیئے گئے ہیں کہ یہ ظاہر ہے کہ اگر یہ
 اعتبارات اعیان میں موجود ہیں تو ضرور ہی کہ یہ اعتبارات متعدد ہون

تو تمھارا یہ قول کہ واحد سے سب جزواں کے صادر نہیں ہو سکتا باطل ہو گا پس تمھارے استدلال کی اصل بنیاد ہی باطل ہوگی اور اگر یہ وجودی نہیں ہیں بلکہ محض تھائی ہیں تو یہ ممکن ہے کہ یہ چیزیں جزو مصدر اور چیزوں کے ہوں جو اعیان میں موجود ہیں۔ جو آپ اس اعتراض کا یہ دیا گیا ہے کہ یہ چیزیں جزو مؤثر نہیں ہیں بلکہ یہ چیزیں تاثر کے لئے شرطیں ہیں اور شرط کبھی امر اعتباری سے ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ بھی جائز ہوگا کہ مثل ان اعتبارات کے مبادی اول میں کچھ ایسی چیزیں ہوں جن سے معلومات متعدد کا صدور جائز ہو اور یہ ای حکم تھا کہ اس اصل کی منافی ہی جسکو تم نے ترتیب موجودات عالم کی بنیاد قرار دی ہے اور یہ قول تمھارا کہ اسناد اشرف کی اشرف سے مناسب و سزاوارہ ہی خطابى اور ظنى ہے جو اس علی مطلب علی میں کار آمد نہیں ہے پھر اس بات کا ثبوت تمھارے ہی قاعدہ سے کیسا مشکل ہوگا کہ فلک ہشتم میں مختلف مقدار کے جو اس کثرت سے ستارے ہیں اور کا وجود اسی قاعدہ سے ہی اس سے زیادہ اس مرکب ثبوت مشکل ہوگا کہ عقل فعال سے بے شمار صورتوں اور اعراض کا وجود ہوا ہے جو اس کثرت سے عالم تحت افلاک میں موجود ہیں اور مختلف بھی ہیں بہر حال اس عالم میں حکماء و نہایت ضعیف امر پر اعتقاد کیا ہے پھر اس مقام پر کیا خط و اضطراب و نہیں واقع ہوا ہے عقل اول میں پہلے دو جہتوں کی قائل ہوئی ایک وجود اور اس کا اور اس وجود کو عقل ثانی کی علت قرار دی ہے اور اس کے امکان کو فلک

اول کی علت قرار دی ہو پھر اون میں سے بعض اسکے قائل ہوئے ہیں کہ اپنے وجود کا عقل جو عقل اول کو ہی وہ دوسرے عقل کی علت ہو اور اس کا امکان فلک اول کی علت ہو اور بعض نے تین وجوہات میں کثرت کا اعتبار کیا جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہو اور کبھی چار وجوہات سے او میں کثرت کا اعتبار کیا ہو اور جو تھایہ اعتبار زیادہ کیا ہو کہ اس کو اپنے غیر کا علم بھی ہو پس اسکے امکان فلک کی ہیولی کی علت قرار دی ہو اور اسکے علم کو فلک اول کی صورت کی علت قرار دی ہے ان حالات سے یہ ظاہر ہوا کہ عقل بشری ترتیب موجودات عالم کے اور اک میں قاصر ہو فقط ہر ان ما اعتمدوا علیہ لا یشفی العلیل وما نزل بہ جبرئیل پس سبب اسکے چارہ نہیں ہو کہ نقل پر اعتماد کیا جائے اور عقل سے محض اسکے امکان کی تحقیق کر لیجی جیسا کہ طریقہ مشکلیں ہے۔

بحث احکام عقول حسب ائے حکماء

حکماء کے نزدیک احکام و احوال عقول یہ ہیں۔ اول یہ کہ عقول زلی ہیں حادث نہیں ہیں کیونکہ حدوث سبق مادہ کو چاہتا ہو اور عقول اس سے بری ہیں۔ جواب دسکا یہ ہو کہ یہ مسلم نہیں ہو کہ ہر حادث کے لیے سبقت مادہ کی ضرور ہو دوسرے یہ کہ عقول کا ان نہیں ہیں پس فساد سے بری ہیں اور فساد وہ ہو کہ ایک صورت ترک ہو اور دوسری صورت واقع ہو کیونکہ یہ امر بغیر ترکیب کے نہیں ہو سکتا جس میں دو جہتیں ایک جہت قبول اور دوسری ہمت فعل ہو اور

عقل بسیط ہی۔ تیسرے یہ کہ کمالات عقل بالفعل حاصل ہیں کیونکہ کسی شے کا قوت سے فعل میں آنا بغیر مادہ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ مادہ میں اسکی استعداد ہو کہ اسکے اوضاع و حرکات وقتاً فوقتاً بدلتے رہتے ہیں برخلاف عقل کے کہ اس میں استعداد تبدل و اوضاع و حرکات وغیرہ نہیں ہی چوتھے یہ کہ ہر عقل کی نوع اسکے شخص میں منحصر ہی کیونکہ نوع واحد کے اشخاص جب تک مادہ نہ ہو کثیر نہیں ہوتے اور اسکو علاقہ مادہ سے نہیں ہی۔ پانچویں یہ کہ عقول کو اپنی ذات کا علم ہی اسلیئے کہ ماہیت مجردات قائم بالذات مجرد میں حاضر ہونا ہی تعقل ہے حصول صورت مطابق اپنے نفس کے تعقل میں شرط نہیں ہی کیونکہ اپنے نفس کے تعقل میں صورت مطابق کا حصول نہیں ہوتا چھٹے یہ کہ عقل کو کلیات کا تعقل ہی بلکہ کل مجرد قائم بالذات کو تعقل کلیات ہی کیونکہ کل مجردات کے لئے صحیح ہی کہ وہ معقول ہوں اسلیئے کہ ذات او کی شوائب وہ سے بری ہی اور جب او کی ذات شوائب وہ سے بری ہی تو او کی ماہیت کسی ایسے عمل کی محتاج نہیں ہو جسکے سبب وہ معقول ہوں پھر بھی اگر وہ معقول نہ ہوں تو یہ فعل عاقلہ کا قصور ہوگا اور جب کہ یہ ممکن ہی کہ کل مجردات معقول ہوں تو ممکن ہی کہ غیر کے ساتھ بھی معقول ہوں بلکہ ہر معقول کے ساتھ معقول ہوں اسلیئے کہ معقولات میں باہم معاندت اور ضدیت نہیں ہی اور نیز یہ کہ کل معقولات پر حکم امور عامہ مثل وحدت و کثرت وغیرہ صحیح ہی اور حکم دو چیزوں میں اسکا

متشبیہی ہو کہ معاوان و دون چیزوں کا تعقل ہو اور جب کہ یہ ثابت ہوا تو صحیح ہی
 کہ ماہیت مجردہ اپنے غیر (مجرد بالذات) سے عقل میں مقارن ہو کیونکہ تعقل ہی ہی
 کہ ماہیت معقول جو ہر عاقل میں حاصل ہو اور جب کہ یہ ممکن ہو کہ مقارنت
 اسکی غیر کے ساتھ صحیح ہی توجب کہ خارج میں مجرد قائم بالذات پایا جاوے گا
 تب بھی یہ مقارنت غیر سے صحیح ہوگی کیونکہ صحت مقارنت ماہیت مجردہ مع الغیر
 اس مرتبہ موقوف نہیں ہو کہ مجرد عقل میں حاصل ہوا سیلے کہ مجرد کا عقل میں
 حاصل ہونا نفس مقارنت ہی پس اگر امکان مقارنت حصول مجرد فی العقل پر
 موقوف ہو تو لازم آوے گا کہ صحت شے وجود شے پر موقوف ہو جو اس سے
 متاخر ہی اور یہ دور ہی اور وہ محال ہو اور جب کہ خارج میں یہ مقارنت مجرد سے
 صحیح ہوئی تو ثابت ہوا کہ تمام صور عقلیہ از قبیل معانی کلیہ کا تعقل عقل کے لئے
 صحیح ہی اور جو کچھ عقل کو ممکن ہی وہ بالفعل و سکو حاصل ہی کیونکہ حدوث یا تغیر
 توابع مادہ سے ہے اور عقل مادہ سے بری ہی۔ اسکا جواب یا گیا ہی کہ یہ مسلم نہیں ہی
 کہ ہر مجرد کا تعقل ممکن ہی کیونکہ دای حکماء تکلو اعتراف ہی کہ حقیقت باری تعالیٰ شائے
 کا ادراک بشر کے لئے ممکن نہیں ہی اور حقیقت عقول نفوس معلوم نہیں ہے اور
 یہ بھی مسلم نہیں ہی کہ معقول ہونے میں مجرد کو کسی عمل کی احتیاج نہیں ہی یہ تو
 جب صحیح ہوتا کہ موانع تعقل کا انحصار مادہ میں ہوتا اور یہ ممنوع ہی اور مسلم نہیں ہے
 کہ جب مجرد کا تنہا تعقل ہو سکے تو وہ غیر کے ساتھ بھی معقول ہو سکے بلکہ ممکن ہے

کہ عقل ایسے مجربات ہوں جنکا تعقل غیر کے ساتھ صحیح نہ ہو اور یہ قول کہ وجدان
شاید ہی کہ جب معقولات میں باہم وحدت و مخالفت نہیں ہی پس انہیں مقارنت
ممكن ہی ثابت نہیں ہی اسلئے کہ یہ ممکن ہی کہ غیر الیہا ہو جسکا تعقل ممکن ہو جیسا
کہ باری تعالیٰ اور نفوس عقول کی حقیقت کی نسبت بیان ہوا اور اگر یہ بھی
تسلیم کیا جائے تو یہ مسلم نہیں ہی کہ اگر ماہیت مجرد کا غیر کی سمیت میں تعقل ہو تو
یہ تعقل غیر کی ماہیت مجردہ اور مجرد معقول کی مقارنت کا موجب ہی کیونکہ
یہ جب لازم ہو تا کہ علم کے معنی حصول ماہیت مجردہ فی العقل تسلیم کیے جاویں
حالانکہ اوسین کلام ہی بلکہ ہم کہیں گے کہ علم ایک تعلق خاص در بیان عالم معلوم
ہے اور یہ بھی مسلم نہیں ہی کہ مجرد معقول اور غیر کی مقارنت جب عقل میں صحیح ہو
تو مطلقاً مقارنت حتی کہ خارج میں بھی مقارنت صحیح ہوگی اور یہ قول بھی
ممنوع ہی کہ اگر صحت مقارنت حصول مجرد فی العقل پر موقوف ہو تو لازم آویگا
کہ صحت فتنے اپنے وجود پر موقوف ہو اور وجود امکان سے متاخر ہی اور یہ دوری
کیونکہ یہ توجب لازم آتا کہ ایک معقول کی مقارنت دوسرے معقول کے ساتھ
اور مقارنت ایک معقول کی دونوں معقولوں سے عقل کے ساتھ باہم مثل ہوں
مگر مخالفت مسلم نہیں ہی کیونکہ مقارنت معقول کی غیر کے ساتھ مقارنت و حال
کی باہم ہی اور مقارنت مجرد کی جوہر عاقل کے ساتھ مقارنت حال کی محل کے
ساتھ ہو اور یہ دونوں مقارنتیں مماثل نہیں ہیں بلکہ نوعیت میں باہم غیر ہیں

پس ایک نوع کی مقارنت کی صحت کا دوسری نوع کی مقارنت کی صحت پر موقوف ہونا جو اس سے متاخر ہے مثال نہیں ہی اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے کہ دونوں مقارنتیں مماثل ہیں اور وجود خارجی میں اونکی مقارنت صحیح ہو تو یہ تسلیم نہیں ہی کہ بدون قابلیت تعقل مقارنت محض کافی ہی اور وہی تعقل ہی پس جائز نہ ہو کہ جب مجرد خارج میں پایا جائے اس میں تعقل کی وہ قابلیت نہ ہو کیونکہ جائز نہ ہی کہ تعقل کوئی اور امر غیر مقارنت ہو اور مقارنت ماہیت مجرد عین تعقل نہ ہو بلکہ شرط تعقل ہو۔ ساتویں یہ کہ عقول کو جزئیات کا تعقل نہیں ہی کیونکہ جزئیات کا تعقل بحسب جزئیات محتاج آگہ جسمانی مثل اس و بصر وغیرہ کے ہی اور جزئیات میں تغیر ہی پس لنکے علم میں بھی تغیر ہوگا کیونکہ علم مطابق معلوم ہی اور وہ عقول میں جائز نہیں ہی اور آلات جسمانی سے اون کو تعلق نہیں ہی۔ اسکا جواب یہ دیا گیا ہو کہ باری تعالیٰ شانہ کا علم جزئیات پر محیط ہی حالانکہ ذات اسکی آلات جسمانی سے پاک ہی اور تغیر بھی اسکی ذات و صفات میں نہیں ہی جیسا کہ بیان ہوگا۔ آٹھویں یہ کہ عقول کمالات نفوس فلکی کے مبادی ہیں پس حرکات فلکی جو دائمی ہیں وہ عقل کے فیض سے ہیں اور عقل کا فیض پہونچا نانا متناہی ہی اور نفوس فলাک اس فیض اور اثر کو عقل سے قبول کرتے ہیں۔ نویں یہ کہ عقل آخر عقل فعال ہی وہ نفوس بشریہ کو کمالات پہونچاتی ہی جس طرح روشنی آنکھ کو مدد دیتی ہے۔

دسویں یہ کہ عقول مبداء نفوس ہیں کیونکہ نہ واجب الوجود تعالیٰ شانہ بلا واسطہ
اونکی علت ہو سکتا ہی جیسا کہ بیان ہوا اور نہ جسم اور نہ جز جسم اونکی علت
ہو سکتا ہی کیونکہ جسم اور جز جسم کا اثر بشارکت وضع ہوتا ہی اور نفس کے لیے
وضع نہیں ہی اور نفس بھی مبداء نفوس نہیں ہو سکتا ہی کیونکہ ہمارا کلام
مبداء قریب میں ہی جسکی طرف کُل نفوس مستند ہیں پس نفس کا مبداء
عقل ہی آن سب کا جواب یہی ہے کہ ان سب کی بنیاد دراصل وہ ہی کہ واحد
بجز واحد کے نہیں صادر ہو سکتا اور وہ مسلم نہیں ہی اسی طرح عقل کے وجود
کے دلائل بھی مجروح ہیں پس عقول اور نہ اونکے احکام ثابت ہیں۔
واقع ہو کہ حکماء کہتے ہیں کہ شرع میں جو الفاظ ملائکہ وارد ہوئے ہیں
اون سے مراد عقول ہیں پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ عقل اول سے مراد خاتم النبیا
محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں اور بعض احادیث میں جو یہ مختلف
الفاظ وارد ہوئے ہیں کہ اول ما خلق اللہ نوری اور اول ما
خلق اللہ العقل اور اول ما خلق اللہ القلم انہی کو ایک ہی نفس ہو۔

بحث بیسٹ

بسیط میں یہ اختلاف واقع ہوا ہی کہ آیا ممکن ہے کہ بسیط قابل بھی ہو اور
فاعل بھی ہو حکماء کہتے ہیں کہ بسیط کا قابل و فاعل ہونا محال ہے اور
ایک جماعت نے اسے جائزہ کہا ہی حکماء کی حجت یہ ہے کہ بسیط فاعل اس

حیثیت سے کہ فعل اس سے صادر ہوتا ہے واجب ہوگا کیونکہ معلول کا وقوع
جسوت اس کی علت تامہ موجود ہو واجب ہوتا ہے اور اس حیثیت سے
کہ فعل اس کے لئے مقبول ہو ممکن ہوگا اور ایک ہی شے جو ہر جیسے ایک ہو
اس کی نسبت مختلف نسبتیں ممکن نہیں ہیں پس لازم آویگا کہ وہ شے مرکب ہے
اور یہ خلاف مفروض ہے اسلئے کہ وہ بسیط فرض ہوا ہے علامہ حلی کتاب
نہج المسترشدين میں کہتے ہیں کہ یہ خطا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ نسبتوں کا
اختلاف حیثیتوں کے اختلاف کے سبب ہے ہوا اسلئے کہ امکان اسوت میں
قابلیت کے سبب ہے ہوگا اور وجوب فاعلیت کے سبب ہے ہوگا اور واحد
فی نفسہ واحد ہوگا۔

بحث جزئی و کلی

موجود کی تقسیم جزئی و کلی کی طرف بھی امور عامہ میں سے ہے بیان اس کا
یہ ہے کہ جو موجود ہے اس کے مفہوم کا تصور و حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ
وقوع شرکت سے اس معنی سے مانع ہوگا کہ اس کا حمل کثیر اشیا پر ہو سکے
یا اس معنی سے وقوع شرکت کا مانع نہ ہو کہ حمل اس کا کثیر اشیا پر ہو سکے
اگر امر اول ہی تو اس سے جزئی کہتے ہیں مثلاً زید اور ان محسوسات میں سے ہے
جس کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں مگر زید کی طرف اشارہ کرنا اس بات سے مانع ہے
کہ اس کا حمل کسی اور شخص پر کیا جائے۔ اور اگر امر ثانی ہی تو اس سے کلی کہتے ہیں

مثلاً انسان ہو کہ اسکا مفہوم اس بات کا مانع نہیں ہے کہ کثیر میں مشترک ہو
وہ زید و عمرو و بکر سب میں مشترک ہو کر پایا جاتا ہے۔

بحث تقسیم کلی بحسب افراد

یہ امر ظاہر ہے کہ کلی کا وجود بدون وجود افراد کے نہیں ہے پس افراد کلی کے
اصل ہیں اور اس سے وجود میں مقدم ہیں اور جب یہ قرار پایا تو جاننا چاہیے
کہ افراد کلی یا تو وجود اور کا خارج میں ہوگا بلکہ ذہن ہی میں ہوگا اس کلی
کی مثال شریک باری ہو کہ اسکی کوئی فرد خارج میں موجود نہیں ہو سکتی
یا آوزکا وجود خارج میں صحیح ہوگا جیسے ایک پہاڑ یا قوت کا کہ اسکا وجود
خارج میں نہ ہو اور ہم اسکا تصور کرین اسکا وجود خارج میں ممکن ہے
یا وجود اسکا خارج میں ہوگا جسکا وجود خارج میں ہوگا وہ یا واحد ہوگا یا کثیر
ہوگا اگر واحد ہوگا تو غیر اسکا جو مثل اس کے ہو اسکا وجود متمتع ہوگا یا ممکن
ہوگا اول کی مثال واجب الوجود ہے کہ اس کے مثل کا وجود متمتع ہوگا پس وجود
اسکا فرد واحد میں منحصر ہوگا اور دوسرے کی مثال آفتاب ہے کہ اگرچہ فرد
واحد ہی مگر دوسرے آفتاب کا وجود بھی ممکن ہے اور یا افراد اس کے کثیر ہونگے
اس کثیر کی بھی دو حالتیں ہیں یا تو وہ متناہی ہوگا یا غیر متناہی ہوگا پہلی کی
مثال جیسے سیارہ ہیں جو سات میں منحصر ہیں اور متناہی ہیں اور دوسرے
کی مثال جیسے نفس ناطقہ اور لوگوں کے نزدیک ہی جو نفس ناطقہ کے حدوث

اور عالم کے ابدی ہونے کے قائل ہیں اور جب کلی کے لئے افراد ضروری ہیں
 اور افراد کے لئے کوئی حقیقت بیرونی ضروری ہو پس یا یہ کلی نفس حقیقت افراد
 ہوگا یا جز حقیقت افراد ہوگا یا خارج از حقیقت افراد ہوگا اگر وہ نفس افراد ہی
 تو اسے نوع کہتے ہیں جیسے انسان کہ وہ عین ماہیت زید و عمرو و کبریٰ و اوس پر
 زیادتی اور اعتبارات کے وجہ سے ہوتی ہے جو اسے مشخص کر دیتے ہیں جیسے
 کیفیت و وضع و این وغیرہ اگر وہ کلی جز حقیقت افراد ہی تو یا وہ اس حقیقت
 میں اور اسکی غیر میں تمام مشترک ہوگی یا نہ ہوگی اگر اول ہی تو اسے جنس
 کہتے ہیں جیسے حیوان کہ وہ نسبت انسان و بقر و غنم کی جز حقیقت ہی اور اگر تمام
 مشترک نہ ہو بلکہ جز متمیز ہو تو اسے فصل کہتے ہیں جیسے ناطق یہ نسبت
 انسان اور اگر وہ کلی ماہیت سے خارج ہے تو یا ایک ہی ماہیت
 سے خاص ہوگا اور دوسری ماہیت میں نہ پایا جائیگا اور اسکو خاصہ
 کہتے ہیں جیسے ضاحک انسان کے لئے خاصہ ہو پس ضاحک ماہیت انسان سے
 خارج ہے مگر ماہیت انسان کے سوا دوسری ماہیت میں نہیں پایا جاتا اسکی
 رسم یہ بیان کی جاتی ہے کہ خاصہ وہ کلی ہے جو ایک حقیقت پر قول عرضی سے
 مجمول ہوا اور اگر وہ کلی اس ماہیت کے ساتھ خاضع نہ ہو بلکہ وہ ماہیت
 اوس میں اور اس کے غیر میں پائی جاتی ہو اسے عرض عام کہتے ہیں جیسے ماشی
 (چلنے والا) یہ انسان اور غیر انسان میں مشترک ہے اور حقیقت سے اول کی

خارج ہو اور کسی نوع میں سے خاص نہیں ہے اور سکارسم یہ ہے کہ غرض عام وہ کلی ہے جو بہت سی چیزوں پر جنکی حقیقتیں مختلف ہوں حمل کیا جائے اور یہ حمل عرضی ہو یہ پانچ قسمیں ہوں گیں۔ نوع و جنس۔ و فصل۔ و خاصہ و عرض عام اول تینوں امر یعنی نوع و جنس و فصل کو ذاتی کہتے ہیں نوع کو اسلئے ذاتی کہتے ہیں کہ وہ عین ذات ہے اور جنس و فصل کو اسلئے ذاتی کہتے ہیں کہ وہ ذات کی طرف منسوب ہیں کیونکہ وہ دونوں ذات کے جز ہوتے ہیں اور جو ذات کی طرف منسوب ہوتا ہے اسکا ذاتی ہونا مناسب ہے اور وہ آخری امر یعنی خاصہ اور عرض عام کو عرضی کہتے ہیں کیونکہ وہ ذات سے خارج ہوتے ہیں اور ذات کو عارض ہوتے ہیں۔

بحث حدوث عالم و اثبات الہ عالم

اس وجہ سے کہ بعد ثبوت حدوث عالم منکرین حد کو مجال انکار ثبوت خداے تعالیٰ نہیں ہوا ثبات حدوث عالم ایک معرکہ الاراجح و بیان مشکلیں اور ان کے مخالفین کے ہی مخالفین حدوث عالم جمہور حکماء الہیین اور منکرین صانع عالم ہیں قبل شروع بحث حدوث عالم تین مروجہ نکات یاد دلانا مناسب ہے۔ اول مر یہ ہے کہ عالم سے مراد بجز اللہ تعالیٰ کے باقی اور کل موجودات ہیں۔ دوسرا مر یہ ہے کہ مطلقاً ہر جگہ بجز اسکے کہ کوئی قرینہ اس کے خلاف ہو حدوث سے اس کے اصلی معنی مراد ہوتے ہیں جسکو ہر شخص جانتا ہے یعنی جسکا اول ہوا جس کا

وجود بعد عدم ہو وہ معنی حدوث کے مراد نہیں ہوتے جبکہ حکماء حادث بالذات قدیم بالزمان سے موسوم کرتے ہیں تیسرا امر یہ ہے کہ مجملایان ہو چکا ہے کہ سقراط اور بعض حکماء سابق اور جمیع ثنویہ کا مذہب یہ ہے کہ عالم کی ذات قدیم ہے اور صفات اس کے حادث ہیں پھر اس کی تفصیل میں اختلاف ہی فرقہ ثنویہ مجوس کی رائے میں ظلمت اور نور قدیم ہیں ان کے ملنے سے عالم کا وجود ہی اور ان میں حزابائیتین کی رائے یہ ہے کہ پانچ قدیم ہیں ان میں سے دو زندہ اور فاعل ہیں ان دونوں میں سے ایک اللہ تعالیٰ ہے اور ایک نفس ہی اور ایک منفعل ہی اور زندہ نہیں ہی وہ ہیولی ہی اور وہ زندہ ہیں نہ فاعل ہیں اور نہ منفعل ہیں وہ دونوں دہراور ظلا ہیں کیفیت تکون عالم میں یہ کہتی ہیں کہ نفس ہیولی پر عاشق ہوا کیونکہ اس کے کمالات حسی اور عقلی کا وجود ہیولی پر موقوف ہی اور ہیولی قابل محض ہی اور اس نفس کے ملنے کو قبول کر لیا پس نفس اور ہیولی کے ملنے سے تکون عالم کا وجود ہوا یہ بھی کہا گیا ہے کہ وحدت قدیم ہی اور جب وحدت نقطون کی صورت میں جمع ہو گئی تو اس سے خط بنا اور خط سے سطحیں بنیں اور سطحیں سے جسم بنا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ رموز و اشارات ہیں ظاہری حقیقت مراد نہیں بلکہ ایک خدا کی ذات قدیم ہی اور کریم کا نہایت پرکاشاں اور اس کی طبیعت کلی قدیم ہی اور صورتیں اور وضعیں حادث ہیں اور مجزا اجسام کے نہ عالم میں نہ اور عالم

کسی شے کا ثبوت ہی اول کا یہ قول ہی کہ نہایت چھوٹے چھوٹے ذرہ قدیم ہیں
جیسے عالم میں تغیرات اور حدوث عوالت کا وجود ہو اسی جیسو تفصیل سے ہم آگے
بیان کریں گے اور بخیر اذن حکما کو شکنا ذکر ہو چکا ہو اور ان کے تابعین کے تمام متکلمین بلکہ
کل اہل اسلام اور یہود اور نصاریٰ بلکہ قریب قریب کل اہل ملل و رادیاں کا مذہب
یہ ہی کہ بجز اللہ تعالیٰ کے کوئی شے قدیم نہیں ہو اور یہی حق ہے جن لیلون سے حدوث
عالم کا ثبوت ہوتا ہے اور ان میں سے چند دلیلیں یہ ہیں۔ اول دلیل یہ ہے کہ
یہ امر بدیہی ہے کہ اجسام کے لیے چیز اور جہت ضروری ہے کیونکہ اگر کوئی خاص
چیز اور جہت جسم کوئی نہ ہو تو یہ لازم آوے گا کہ یا جسم کسی چیز و جہت میں نہ ہو یا کل چیزوں
اور جہتوں میں حال ہو اور یہ دونوں مرتبہ باطل ہیں اور جہت ثابت ہو تو ہم کہتے ہیں کہ
کسی جسم کا ایک خاص چیز اور جہت سے متعلق نہ ہو کا سبب یا اسکی ذات ہوگی یا اسکی ذات سے
غالب کوئی امر اسکی ذات کا غیر ہوگا اول امر کا محال ہونا بدیہی ہے کیونکہ اگر ذات
اسکی سبب اختصاص ہو تو حرکت یعنی ایک چیز سے دوسرے چیز کی طرف اور ایک جہت سے
دوسرے جہت کی جانب اسکا انتقال محال ہو اور یہ قطعاً باطل ہے اس لیے کہ ہم
اجسام کو متحرک دیکھتے ہیں خواہ وہ فلکی ہوں یا عنصری ہوں جس سے ثابت ہوا
کہ انتقال جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان کی جانب اور ایک جہت سے
دوسری جہت کی جانب محال نہیں ہے بلکہ جائز ہے اور جب انتقال جسم کا ایک
چیز سے دوسرے چیز کی جانب محال نہیں ہے تو ثابت ہوا کہ اختصاص جسم کا چیز

خاص اور جہت خاص سے اس کے غیر کی جہت سے ہی اور جب یہ بھی ثابت ہو کہ سبب اختصاص جسم اور اس کی ذات سے خارج اور اس کا غیر ہے تو ہم کہتے ہیں کہ وہ غیر جو سبب اختصاص ہی وہ یا قادر مختار ہو گا یا موثر موجب ہو گا اگر امر اول ہی تو حدوث عالم ثابت ہی کیونکہ قادر مختار کا فعل قصد و ارادہ سے صادر ہوتا ہی اور قصد و ارادہ شے موجود کی ایجاد کی جانب متوجہ نہیں ہوتا اس لیے کہ ایجاد موجود تحصیل حاصل ہی اور وہ محال ہی اور خدا کا وجود بھی ثابت ہو گا کیونکہ ہمارا دعویٰ یہی ہے کہ موثر عالم صاحب قدرت و اختیار ہو مادہ اور اس کی طبیعت بے شعور و مجبور عالم کا وجود ممکن نہیں ہو گا اگر غیر اس کا موثر موجب کا تو یا اس کا اثر واجب ہو گا تو وہی بات لازم آئی گی کہ جسم اپنے خیر اور جہت مخصوص سے منتقل نہ ہو اور وہ ہٹا ہل ہی یا اثر اس موثر موجب کا جائز ہو گا اور جب اثر اس کا جائز ہو گا تو وہی بحث عود کرے گی کہ موثر اس موجب کا اگر مختار ہو گا تو ہمارا مطلوب حاصل ہو گا اگر وہ مجبور ہو گا تو تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی دوسرے یہ کہ اگر یہ موثر موجب مجرد ہو گا تو اس کا اثر سبب جسم کے ساتھ مساوی ہو گا اور کوئی محض ایک چیز کا دوسرے چیز سے اور ایک جہت کا دوسری جہت نہ ہو گا پس ترجیح بلا مرجع لازم آئی گی اور وہ محال ہی اور اگر یہ موجب مقارن ہو گا تو جسم اس سے اس اتصاف میں کسی خاص امر کا محتاج ہو گا اور وہ امر جس کے سبب سے یہ اتصاف ہو ا ہی یا قادر مختار کی جانب مستند ہو گا یا فاعل موجب سے مستند ہو گا اگر امر اول ہو تو مطلوب ہمارا حاصل ہی

جیسا کہ بیان ہوا اور اگر موثر موجب سے مستند ہوگا تو اوہین بھی یہی کلام ہر شاک
ہوگا کہ تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہو اور جب ہمارے مطلوب کے مخالفت
سب احتمالات و شکوک باطل ہمارے تو حدوث عالم اور مطلوب بالذات یعنی ثبوت
خداے عالم حاصل ہو اور جب جسم حادث ہی تو اس کے جمیع اوصاف اور اعراض کا
حدوث بھی ظاہر ہو کیونکہ اوصاف اور اعراض جسم کا وجود پر تو قوت ہو
دوسری دلیل مشہور متکلیفین ہی بیان اس کا یہ ہے کہ جسم متحرک ہو یا ساکن ہو کیونکہ جسم کا
ان دونوں حالتوں سے خالی پایا جانا محال ہو اور یہ دونوں حالتیں حادث ہیں
حرکت کے حدوث کی یہ دلیلین ہیں اول یہ کہ حرکت کی حقیقت یہ ہے کہ ایک زمانہ میں
ایک زمانہ کے بعد ایک مکان سے دوسرے مکان میں حاصل ہوا اور یہی حدوث ہے
دوسری دلیل حدوث حرکت کی برہان تطبیق ہی بیان اس کا یہ ہے کہ اس میں
شک نہیں ہے کہ حرکت مرکب اجزاء حرکات سے ہے پس ہم کہتے ہیں کہ ہم
اون اجزاء میں سے ایک جز سے ایک مجموعہ اجزاء کا سلسلہ فرض کرینگے اور
اوس کے قبل سے دوسرا مجموعہ اجزاء کا فرض کرینگے مثلاً ایک حملہ حرکات کا اوس کہتے
ہم فرض کرینگے جو کُل ہوئی تھی اور ایک جملہ ہم اوس حرکت سے فرض کرینگے جو آج
ہوئی ہے تو جب ہم ان دونوں جملوں کے اجزاء کو اس طرح تطبیق دینگے کہ ایک جملہ
کے جز اول کو دوسرے جملہ کے جز اول سے مطابق کرینگے اور دوسرے جزو سے
دوسرے جزو کو اور تیسرے جزو سے تیسرے جزو کو مطابق کرینگے اور اسی طرح ہم

ایک جملہ کے ہر ایک جزو کے مقابل میں دوسرے جملہ کے ہر ایک جزو کو مطابق کرتے چلے جاؤ گئے تو اگر وہ سلسلہ حرکات کا جو کل کی حرکت سے فرض ہوا تھا اس سلسلہ کے برابر ہو جو سلسلہ حرکت کا آج کی حرکت سے فرض ہوا ہے تو لازم آوے گا کہ سلسلہ ان اجزاء ناقص مساوی ہو اور اس کا محال ہو نہایت ہی بڑا اور جب ایک سلسلہ ناقص ہے تو اس کی تنہا ہی ظاہر ہی اور جب ناقص سلسلہ تنہا ہی ہو تو زائد سلسلہ بھی تنہا ہی رہے کیونکہ زائد سلسلہ ایک مقدار معین سے زائد ہے اور یہ ظاہر ہے کہ جو شے مقدار معین سے زائد ہو وہ تنہا ہی ہو تیسری دلیل حدیث حرکت کی یہاں تضاد ہے اس مقام کے متعلق بیان اور اس کا یہ ہے کہ اجزاء حرکت میں نسبت سابقیت و مسبوقیت ہو اور یہ ظاہر ہو کہ کوئی شے سابق بدون مسبوق کے نہیں ہو سکتی اور کوئی مسبوق بدون سابق کے نہیں ہو سکتا پس ہر جزو حرکت سابق کے مقابل میں ایک جزو حرکت مسبوق ہوگا اور ہر جزو مسبوق کے مقابل میں ایک جزو حرکت سابق ہوگا پس واجب ہوگا کہ اجزاء حرکت سابق اور اجزاء حرکت مسبوق تو اور میں مساوی ہوں اور جب یہ قرار پایا تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اجزاء حرکت ناقص تنہا ہی ہوں تو سابق و مسبوق کی تعداد مساوی نہ ہوگی کیونکہ وہ جزو حرکت جو سے مسبوق اور اکتا موجود ہو مگر اگر اس کے مقابلہ میں جانب بالا ایک ایسی حرکت سابق نہ ہو جس سے مقدم اور کوئی حرکت نہ ہو چسپ سلسلہ تمام سابق اجزاء کا ختم ہو تو تعداد اجزاء سابق اور مسبوق مساوی نہ ہوگی و یہ

غلاف مفروض محال ہی اور مستلزم محال محال ہی پس ثابت ہوگا کہ سلسلہ جزاء
 حرکات کا انقطاع ایک ایسی جزو حرکت پر واجب ہے جس پہلے کوئی جزو حرکت نہوا دیہی حرکت ہی
 اور اگر جسم ساکن ہی تو وہ بھی حادث ہی کیونکہ ہر سکون کا زوال جائز ہی جیسا کہ
 بیان ہوگا اور جائز الزوال کا قدیم ہونا محال ہی اسی لیے عقلاء بین یہ قرار پایا
 کہ جس شے کا قدم ثابت ہوا اس کا عدم محال ثابت ہوا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر
 وہ قدیم واجب بالذات ہی تو اس پر عدم کا متنع ہونا ظاہر ہی اس لیے کہ واجب لذات
 وہی ہی جس کا عدم ہر وقت محال ہو کیونکہ وجود اس کا مقتضای ذات ہوگا اور تقضاً
 ذات کا لازم ذات ہونا ضروری اور لازم کا ملزوم سے جدا ہونا محال ہے۔ اور اگر وہ
 قدیم واجب بالغایر ہی تو ضرور ہوگا کہ وہ واجب لذات سے مستند ہو ورنہ تسلسل
 لازم آویگا اور وہ محال ہی اور جب واجب بالذات سے وہ مستند ہوگا تو یہی ضرور
 کہ وہ واجب بالذات قادر مختار نہ ہو کیونکہ قدیم جو شے ہی وہ قادر مختار کے اثر سے
 موجود نہیں ہو سکتی اس لیے کہ قادر مختار کا ارادہ اور قصد موجود کے ایجاد
 کی جانب متوجہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ایجاد موجود تحصیل حاصل ہو اور وہ محال ہی تو اب
 ضرور ہی کہ واجب لوجود جس سے یہ ممکن قدیم مستند ہی وہ مؤثر موجب ہو اور جب
 یہ بہت پریم فاعل موجب سے مستند ہوگا تو اگر تاخیر اس فاعل موجب کی کسی شرط پر
 موقوف نہ ہو بلکہ اس کی ذات ممکن قدیم کے ایجاد کے لیے کافی ہو تو اس کے عدم سے
 واجب کا عدم لازم آویگا کیونکہ واجب موجب کا اثر اس کی ذات کا لازم ہوگا

اور لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی واجب ہو پس خلاف مفروض محال لازم آویگا
 اور اگر تاثیر واجب کی کسی شرط پر موقوف ہوگی تو یہ شرط حادث نہ ہوگی کیونکہ
 اگر یہ شرط حادث ہوگی تو جو شے اس شرط سے مشروط ہو اسکا حدوث اولی
 ہوگا کیونکہ اسکا وجود شرط پر موقوف ہوگا اور شرط مشروط پر مقدم ہے اور جب
 یہ شرط و مشروط دونوں حادث ہونگی تو ہم اس حادث کی شرط میں یہاں تک
 کلام کرینگے کہ تسلسل لازم آویگا اور تسلسل باطل ہے پس ضرور ہوگا کہ واجب
 موجب سے بلا شرط اس ممکن قدیم کا وجود ہوا ہو اور جب بلا شرط واجب سے
 صدور اس ممکن قدیم کا تسلیم کیا جاوے گا تو وہی بات لازم آویگی کہ اگر ممکن قدیم
 معدوم ہو تو واجب لوجود جو فاعل موجب ہو وہ بھی معدوم ہو اور واجب کا
 عدم محال ہے اور ملزوم محال محال ہی اور دلیل جواز حرکت جسم کی یہ ہے کہ سہین
 شک نہیں ہے کہ قادر مختار کو یہ جائز ہے کہ کسی جسم کو داہنی جانب سے بائیں جانب
 کرے اور اسکا انکار مکابرہ و تحکم محض ہے۔ اور ثبوت اسکا کہ اجسام کو سکون کا
 زوال متنفع نہیں ہے یہ ہے کہ جس کے بسایط اور مرکبات جو ہارے مشاہدہ میں ہیں
 وہ متحرک ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ جو حکم ایک جسم کی نسبت ہوگا وہی حکم دوسرے
 جسم پر بھی صحیح ہوگا اور جب جسم کا حدوث ثابت ہو تو جسم کے سب اعراض بھی
 حادث ہیں کیونکہ اعراض کا وجود جسم کے ساتھ ہی بلکہ جسم کا وجود اعراض سے مقدم ہے۔
 اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ سکون وجودی نہیں ہے بلکہ عدم حرکت ہے اور عدمی شے پر

حکم حدوث و قدوم نہیں ہو سکتا۔ جواب اوسکا یہ دیا گیا ہے کہ سکون وجودی
 شے ہے اسلیئے کہ سکون محسوس ہوتا ہے اور محسوس شے عدمی نہیں ہو سکتی۔
 دوسرے طریقہ سے اجسام کے حدوث پر متکلبین کی دلیل اس بیان سے ہے
 کہ جسم حادث ہے کیونکہ اگر جسم قدیم پایا جائے تو یہ لازم آویگا کہ اس کا کون
 دینی اوسکا ایک مکان خاص میں ہونا، قدیم ہو یا یہ لازم آویگا کہ قبل
 ہر کون کے ایک ورکون بلانہایت ہوا و پھر دونوں لازم باطل ہیں بیان لزوم
 یہ ہے کہ یہ ظاہر ہے کہ جسم کا ایک مکان میں ہونا ضروری خواہ وہ کون قدیم فرض
 یا بعد ایک کون کے دوسرا کون فرض ہو اگر وہ کون قدیم ہو تو قسم اول لازم
 آویگی ورنہ قسم ثانی لازم آویگی بیان اسکا کہ دونوں قسموں کے لازم باطل
 ہیں یہ ہی قسم اول اسلیئے باطل ہے کہ ایسی حالت میں کیا کون قدیم لازم آویگا
 جو جائز الزوال ہو اور جائز الزوال کا قدیم ہونا محال ہے جیسا کہ اول دلیل
 میں بیان ہو چکا ہے اور دوسری قسم یعنی ایک در مکان میں بعد مکان اول ہو
 برہان تطبیق و تضایف سے باطل ہے برہان تطبیق سے اس طریقہ سے باطل ہے
 کہ ایک کون خاص سے جملہ کوان کا ایک سلسلہ بے نہایت فرض ہو گا اور اوسکی ماقبل
 کون سے دوسرا سلسلہ بے نہایت فرض ہو گا پھر دونوں سلسلوں کے جزا کو
 ایک دوسرے سے ہم مطابق کرینگے باقی وہی تقریر ہے جو برہان تطبیق میں بیان
 ہوئی اور برہان تضایف سے بھی دوسری قسم اس طور سے باطل ہے کہ کون باقی

اور کون سبق کی تعداد اور وقت تک مساوی نہ ہوگی جب تک اس کو کچھ
 مقابلہ میں جو سبب آخر جانب تحت ہو سبب اول کوئی کون جانب لائے ہو
 باقی وہی تقریر ہی جو پہلی دلیل میں بیان ہوئی ہے اس طریقہ سے حدوث
 اجسام کی دلیل سلیقے عمدہ ہے کہ یہ طریقہ بہت سے مناقشات سے پاک ہے مثلاً
 یہ اعتراض کہ سکون وجودی نہیں ہے جیسا کہ مع جواب کے بیان ہوا ہے کیا یہ کہ
 سابقیت و سبقیت حرکت محض ہم میں ہے خارج میں اس کا وجود نہیں ہے اور
 اعتبارات وہی عدمی امور ہیں اور عدمی امور میں تسلسل محال
 نہیں ہے کیونکہ کون کے وجودی ہونے میں اختلاف نہیں ہے اس طرح کون
 کی سابقیت و سبقیت بھی خارج میں موجود ہو پس فرض عقل اسکی نسبت
 ہو سکتا ہے جسکے سبب سے دلائل ابطال تسلسل اس میں جاری ہو سکتے ہیں۔
 چوتھی دلیل یہ ہے کہ دلائل توحید سے حدوث عالم ثابت ہے بیان اسکا یہ ہے کہ
 جب دلائل توحید سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ وحدہ لا شریک لہ ایک ذات
 واجب الوجود قدیم ہے جس میں کسی قسم کی کثرت محال ہے جیسا کہ بیان ہو گا
 اور عالم مرکب جزاسی ہے اور ہر مرکب کثیر ہے پس ثابت ہے کہ مادین کا یہ دعویٰ مطلق ہے کہ عالم قدیم ہی
 پانچویں دلیل یہ ہے کہ جب ممکن وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہے تو ضرور
 کہ وقت ایجاد و اثر غیر وہ موجود نہ ہو کیونکہ ایجاد موجود تحصیل حاصل ہے اور
 وہ محال ہے پس ثابت ہوا کہ وجود ہر ممکن کا بعد عدم ہی اور یہی حدوث ہے

اور جب یہ ثابت ہو کہ ہر ممکن حادث ہی تو یہ ثابت ہوا کہ عالم حادث ہے
 کیونکہ عالم ممکن ہوا اس لیے کہ عالم مرکب جزاء سے ہی اور اجزاء عالم کل عالم کے
 غیر ہیں پس عالم اپنے وجود میں اپنے غیر کا محتاج ہے اور جب کہ کل حوادث
 ممکن ہیں تو نا متناہی حوادث کا وجود بھی محال ہے کیونکہ امکان جمیع حوادث
 کے حدوث کا مقتضی ہے پس اس دلیل سے اس گروہ کا دعویٰ بھی باطل ہوتا ہے
 جو کہتا ہے کہ مؤثر موجب قدیم کا اثر عالم ہے اور عالم قدیم ہی یا فاعل مختار قدیم کا اثر عالم ہے
 اور عالم قدیم ہے اور اس گروہ کا بھی دعویٰ باطل ہوتا ہے جو کہتا ہے کہ حوادث نا متناہی کا عالم میں
 وجود ہوا تو انفع ہو کہ یہ دلیل چند مقدمات کے ثبوت پر موقوف ہے۔ اول مقدمہ
 ثبوت یہ ہے کہ جسم بلکہ کل عالم مرکب ہے کیونکہ عالم میں یا محض اجسام ہیں پس
 انکی ترکیب ظاہر ہے اس لیے کہ ہر جسم لائق تقسیم ہے کیونکہ اشارہ حسی جسم کی
 ایک جانب کا دوسری جانب کا غیر ہے اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ جسم اجزاء
 سے مرکب ہے۔ یا یہ کہا جائے کہ جسم ہموں اور صورت سے مرکب ہے جیسا کہ
 حکماء کا مذہب ہے۔ یا یہ کہا جائے کہ جسم اجزاء لایہ تجزی سے مرکب ہے جیسا
 کہ متکلمین کہتے ہیں۔ یا غیر اجسام بھی عالم میں داخل ہیں جیسا کہ حکماء
 کہتے ہیں کہ عقول مفارق اور نفوس مجرہ اور اجسام سب عالم میں شامل ہیں
 کیونکہ اشارہ عقلیہ عقول و نفوس مجرہ کی جانب دسل اشارہ کا غیر ہے جو
 اجسام کی جانب ہوتا ہے پس وہ بھی اجزاء عالم میں داخل ہونگے اور جب

اشارہ حسی اور عقلی سے مغایرت ثابت ہے تو عالم کے لئے اجزاء ثابت ہیں اور جب عالم کے لئے اجزاء ثابت ہیں تو عالم کی ترکیب ظاہر ہے دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ہر مرکب ممکن ہے اسلئے کہ ممکن وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اور عالم اپنے وجود میں اپنے غیر کا محتاج ہے اور وہ غیر اُسکے اجزاء ہیں اسلئے کہ جز کل کا غیر ہے اور جب موجودات کا انحصار واجب اور ممکن میں ہے اور واجب الوجود وہ نہیں ہے جو اپنے وجود میں اپنے غیر کا محتاج ہو تو ثابت ہوا کہ عالم ممکن ہے

تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ہر ممکن اپنے وجود میں محتاج موثر ہے کیونکہ ممکن کے لئے عدم وجود مساوی ہے پس اگر ممکن اپنے وجود میں محتاج موثر نہ تو ترجیح بلبل مرجح لازم آتی ہے اور وہ محال ہے۔

چوتھا مقدمہ یہ ہے کہ ایجاد کا تصور بدون اُسکے نہیں ہو سکتا کہ اُسکا موجد کوئی اُسکا غیر ہو اور جب کل ممکن محتاج موثر میں اور تاثیر ایجاد ہے تو یہ ثابت ہے کہ ہر ممکن موجد کا محتاج ہے

پانچواں مقدمہ یہ ہے کہ ہر وہ شے جو موجد کی اپنے وجود میں محتاج ہے اُسکی ایجاد بعد عدم ہے کیونکہ ایجاد کا تصور ہی بدون اُسکے نہیں ہو سکتا کہ اُسکے پہلے عدم ہو خواہ موثر موجب موجد فرض ہو یا فاعل مختار موجد ہو اسلئے کہ دونوں حالتوں میں اگر موجد کا اثر بعد عدم نہ ہوگا تو لازم آوے گا کہ موثر کا اثر قدیم ہو اور وہ محال ہے

کیونکہ اس سے ایجاد موجود لازم آتی ہے اور وہ تحصیل حاصل ہے اور اس کا محال ہونا بدیہی ہے علاوہ اسکے فال مختار کا قصد و ارادہ بھی ایجاد موجود کی جانب متوجہ نہیں ہو سکتا اگرچہ یہ مقدمات ثابت ہوئے تو ہم مختصر عبارتیں کہتے ہیں کہ کل جسم بلکہ کل عالم مرکب ہے اور کچھ شے جو مرکب ہے وہ کل شے جو مرکب ہے وہ موجود کی محتاج اور کل شے جو موجود کی محتاج ہی وہ ایجاد یعنی ہے اور کل شے جو ایجاد ہوئی اسکے پہلے عدم پس نتیجہ ثابت ہے کہ کل عالم حادث ہے خواہ عالم کچھ صفا محض جسم میں ہو یا علاوہ جسم کے اور قسم کے موجودات بھی عالم میں شامل ہوں یہ دلیل اس لئے عمدہ ہے کہ اس دلیل سے محض جسم بلکہ کل عالم یعنی ماسوی الشد کا حدوث ثابت ہے خواہ عالم کا محض جسم و جسمانیات میں ہو جیسا کہ یوں کہتے ہیں یا عالم میں اور شیا مثل عقول و نفوس وغیرہ بھی داخل ہوں جیسا کہ حکماء کہتے ہیں۔

شبہات متعلق حدوث عالم اور اُنکے جواب

اول شبہہ یہ ہے کہ مادہ قدیم ہے اس لئے کہ اگر مادہ قدیم نہ تو وہ ایک اور مادہ کا محتاج ہو گا کیونکہ ہر حادث مادہ کے بعد ہے پس مسلسل مادہ کا لازم آویگا اور مادہ صورت جسمیہ سے خالی نہ ہو گا پس جسم کا قدیم ہونا لازم آویگا اس شبہہ کا یہ جواب یا گیا ہے کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ جسم مادہ و صورت سے مرکب ہے بلکہ جسم ایک شے واحد ہے جیسا کہ جس سے ثابت ہے اور اگر اس بات کو ہم تسلیم بھی

کرین تو ہم اس بات کو نہیں تسلیم کرتے کہ مادہ قدیم ہو کیونکہ مادہ کا قدیم ہونا اس بات کے ثبوت پر موقوف ہو کہ اوسین ایسے اختلاف کی استعداد موجود ہو جو اسکو حوادث کے موجود کرنے کے قریب کر دیتی ہو اور یہ فرع اس بات کی ہو کہ خالق عالم موجب لذات ہو اور ہم نے اس بات کو یقینی دلیلوں سے ثابت کر دیا ہے کہ مصالح عالم قادر مختار ہو اور ہم یہ بھی نہیں تسلیم کرتے کہ مادہ صورت سے خالی نہیں ہوتا جیسا کہ اپنے مقام پر بحثے تمھاری دلیلوں کا ضعف ظاہر کر دیا ہے دوسرا شبہ یہ ہے کہ زمانہ قدیم ہو کیونکہ اگر زمانہ قدیم نہ ہو تو زمانہ کے وجود کے پہلے زمانہ کا عدم ہوا اور یہ قبلت ایسی ہو کہ جس میں سابق اور متبوق جمع نہ ہوں اور یہ سبق زمانی ہی پس لازم آتا ہے کہ زمانہ اس وقت موجود ہو جس وقت وہ معدوم فرض ہوا ہو اور یہ خلاف مفروض ہو اور جب زمانہ قدیم ہو گا تو حرکت بھی قدیم ہوگی کیونکہ حرکت زمانہ کی مقدار ہو اور جب حرکت قدیم ہوگی تو جسم بھی قدیم ہو گا کیونکہ وہ محل حرکت ہو۔

جواب اس شبہ کا یہ دیا گیا ہے کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ زمانہ کے پہلے زمانہ لازم آتا ہو اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جائے تو تقدم عدم زمانہ اس کے وجود کے زمانہ سے تقدم زمانی نہیں ہے تاکہ اجتماع نقیضین لازم آئے بلکہ وہ تقدم بالذات ہے جیسا کہ بعض جزاء زمانہ کا بعض جزاء زمانہ پر تقدم ہو۔

تیسرا شبہ یہ ہے اور یہ شبہ سب شبہوں سے نوی تر ہے بیان اس کا یہ ہے کہ اگر

تاثير فاعل کی عالم میں حادث ہوا اور کسی وقت سے مخصوص ہو تو یہ تاثير کسی شرط پر موقوف ہوگی اور وہ شرط حادث ہوگی کیونکہ اگر کسی شرط پر موقوف نہ ہوگی تو ترجیح بلامرجح لازم آدگی اسلیئے کہ فاعلیت کا حامل ہونا اور اسکا ایک وقت خاص سے مخصوص ہونا باوجود اسکے کہ نسبت مؤثر کی سب اوقات سے مساوی ہے ترجیح بلامرجح ہو اور وہ محال ہے اور جب یہ تاثير مؤثر کی کسی شرط پر موقوف ہوگی تو ہم اسکی شرط میں یہاں تک کلام کرینگے کہ تسلسل لازم آدیکا اور وہ بھی محال ہے۔ اس شبہ کا جواب نقص اور حل دونوں طرح سے دیا گیا ہے نقص سے جواب یہ ہے کہ اس شبہ کا نقص حادث یومی سے ہوتا ہے اسلیئے کہ حادث یومی کے وجود میں کوئی شبہ نہیں آدرا و سہین اسی تقریر سے شبہ ہو سکتا ہے اور وہ باطل ہے کیونکہ شبہ بدیہی میں نہیں ہو سکتا اور تقریر اسکی یہ ہوگی کہ فاعلیت فاعل قدیم کی اگر حادث یومی میں کسی شرط پر موقوف نہ ہو تو ترجیح بلامرجح لازم آدگی اور اگر کسی شرط پر موقوف ہو تو شرط کے حدوث سے تسلسل لازم آدیکا۔ اور حلی جواب اسکا یہ ہے کہ یہ تو جب ہو کہ صانع عالم مؤثر موجب ہو اور ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ صانع عالم فاعل مختار ہے اور فاعل مختار کے لیے کسی مرجح کی احتیاج نہیں ہے جس طرح کسی پیاسے کے سامنی جپے وپانی ہوں جو سب حیثیوں سے پیاسے کے لیے مساوی ہوں تو پیاسا اون دو پانیوں میں سے ایک

پانی کا پینا بلا مرجح کے اختیار کر لیا۔

واقع ہو کہ محققین کے نزدیک ترجیح بلا مرجح جائز نہیں ہے اس وجہ سے یہ جواب دہی ہو کہ علم مصلحت مرجح ہی لینے ایک وقت میں عالم کے وجود کا مقابلہ دوسرے وقت کے قرین مصلحت ہونا مرجح ہی میں کہتا ہوں کہ زمانہ کوئی شواہج میں موجود نہیں ہے صرف وہم میں موجودات عالم کے تقدم و تاخر سے زمانہ کا وجود وہم میں ہوتا ہی تو مشروع زمانہ کا عالم کے شروع سے ہو گا پس ترجیح بلا مرجح لازم نہ آوے گی کیونکہ قبل وجود عالم زمانہ نہیں ہے۔

چوتھا شبہ یہ ہے کہ امکان عالم اور صحت تاثیر باری تعالیٰ عالم کے وجود میں دونوں ازلی ہیں ایسے کہ اگر یہ ازلی نہ ہوں تو لازم آتا ہے کہ امر ممتنع ممکن ہو جائے اس حالت میں اگر وجود عالم کا ازلی نہ ہو تو یہ امر لازم آتا ہے کہ باری تعالیٰ نامتناہی زمانہ تک جوہ کو ترک کرے اور معطل رہے۔

جواب اسکا یہ ہے کہ مصنون ترک جوہ و تعطیل ایک قیاس ظنی ہی اور قیاس ظنی عقائد یقینی میں سود مند نہیں ہے اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ ترک جوہ خدا سے ممتنع ہے اور اسکا تعطیل بے نہایت زمانہ تک ناروا ہے تو اول مقدمہ دلیل مسلم نہیں ہے کیونکہ ازلیت امکان سے امکان ازلیت لازم نہیں آتا جس طرح حادث بشرط حدوث ازل سے ممکن ہے مگر وجود اسکا ازل میں محال ہے۔
 تین کہتا ہوں کہ شاید کوئی مصلحت عالم کے وجود کی تاخیر میں ہو جس کا فائدہ

زیادہ ہو مثلاً تاخیر میں یہ فائدہ ہو کہ خدا کی نسبت ایجاب کا شبہ لوگوں کو نہ ہو اور اس امر کو ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اس حالت میں تاخیر کمال جو دے خلاف ہو یا اس حالت میں تعطل خدا کا عقلاً قبیح اور اس جہت سے ناروا ہو بلکہ جو بہرہ مصلحت یہ فعل موافق حکمت ہوگا۔ واضح ہو کہ یہاں تک اون دلائل حدوث عالم اور شبہات منکرین حدوث عالم اور اونکے جوابوں کا بیان تھا جو کتب کلامیہ سابق میں موجود ہیں اور وہ ہمارے مطلوب کے ثبوت کے لیے کافی ہیں مگر منکرین خدا اس قدر ثبوت پر راضی نہیں ہیں اس لیے ہم اونکے اون شبہوں کا ذکر کرتے ہیں جو اس وقت تک ہماری نظر سے گزرے ہیں اور اونکے جوابوں سے اونکے شبہوں کی وقعت ظاہر تو ہیں اور قبل اونکے شبہوں کے جواب کے اونکے شبہ اور اونکی اصل و بنیاد کا ذکر تفصیل کے ساتھ اس مقام پر کرتے ہیں بیان اوسکا یہ ہے کہ تاہیں کہتے ہیں موجودات جسم و جسمیات میں منحصر ہیں اس گروہ کی ابتدا و بقا طبعی کے اس خیال سے ہوتی ہے کہ چھوڑ چھوڑی جسم مادہ موجودات عالم میں اور وہ جسم مقدار جسمیات میں ہر قدر چھوٹے ہیں کہ دیکھنے کے قابل نہیں ہیں اور ایسے سخت ہیں کہ اون میں کوئی جسم قابل تقسیم خارجی نہیں ہے مگر تقسیم ذہنی کے قابل ہیں یہ ذرہ فیضاً و نامتناہی ہیں بھرے ہوئے ہیں وہ ذات میں متفق الحقیقت ہیں صفات میں مختلف ہیں

۱۱ جب وہ صفات میں مختلف ہیں تو انکی افعال اور آثار میں بھی مخالفت ہوگی ایسی حالت میں عالم کا

یہ نظام کیونکر ممکن ہے جو شاہدہ میں ہے ۱۲ منہ

اون میں قوت حرکت طبعی ہی اونکے اجسام اور اونکی قوت حرکت قدیم ہے
اسوجہ سے کہ یہ خیال سب سے پہلے دیمقراطیس کو پیدا ہوا اور وہ موجد اس
مذہب کا ہی یہ اجسام ذرات دیمقراطیس سے موسوم ہوتے ہیں گہنہین کیفیت
تکوّنات عالم میں اختلاف عظیم ہی بعض اسکے قائل ہیں کہ ذرات دیمقراطیس کی
حرکت طبعی سے اتفاقاً عالم کی یہ صورت پیدا ہو گئی ہی جو موجود ہے۔

اور بعض کہتے ہیں کہ سموات اور کرۂ زمین قدیم ہیں اور ہمیشہ رہیں گے۔
اور انواع نباتات و حیوانات کی کوئی ابتدا نہیں ہی اور ہر دائرہ نبات
میں بے نہایت دائرہ ہیں اور ہر لطفہ حیوان میں بے نہایت حیوانات ہیں
اور بعض کا قول یہ ہے کہ سلسلہ انواع نباتات و حیوانات قدیم ہے مگر
اصلیں اُن کی قدیم نہیں ہیں بلکہ اصلیں مثل قالب کے ہوتی ہیں جن میں
اُن اصلوں کی شکلیں بن جاتی ہیں۔ بعض کا یہ قول ہے کہ گمان یہ ہے کہ مدت
وراز سے صورتیں بدلتے بدلتے اتفاقاً عالم کی یہ صورت پیدا
ہو گئی ہی جو اب موجود ہے اور بعض اسکے قائل ہوئے ہیں کہ آفتاب میں جب
شدت حرارت ہو گئی تو ایک جلتا ہوا گولہ آفتاب سے جدا ہو گیا اور وہ
زمین ہی جسپر ہم انسان آباد ہیں اور اسوقت جب زمین آفتاب سے جدا

ہو کر ہرگز مرکب ہو اور ہر مرکب اپنے وجود میں اپنے غیر کا محتاج ہو اور ہر شے جو غیر کی تخلیق ہو وہ ممکن ہے

اور ہر ممکن حادث ہو جیسا کہ بیان ہو چکا ہو پس کیونکر ذرہ قدیم ہو سکتے ہیں ۱۲ منہ

ہوئی جمادات اور نباتات و حیوانات کی اصلیں پیدا ہو گئیں اور بعض اسکے
 قائل ہوئے ہیں کہ ذرات ذہنیہ طبعی ہیں اور اک و شعور ہی کیونکہ ایسے حکم
 انتظام کا عالم میں قائم ہونا جس سے نباتات و حیوانات کی اصلیں قائم ہیں
 بدون ادراک و شعور کے ممکن نہیں رہی۔ اور بعض متاخرین جنہیں مثل
 ڈارون صاحب وغیرہ شامل ہیں جو صاحبان تحقیق سمجھے جاتے ہیں کہ وہ
 کہ اصل عالم وہی ذرہ ذہنیہ طبعی ہیں مگر انہیں تدریجی ترقی کی قوت ہی
 اسباب خارجی کے شامل ہونے سے عالم کی یہ صورت پیدا ہو گئی ہے
 جو موجودہ اور اسی طرح ترقی ہوتی جاوے گی اور ممکن ہے کہ اس تدریجی سے چھڑ
 ہاتھی ہو جائے ہی ترقی تدریجی کے قانون ہی انسانیت کے درجہ پر بندر پہنچ گیا ہو
 یعنی حیوانات کے صنف میں ترقی تدریجی کی قوت اور مور خارجی کے سبب سے
 بندر پیدا ہو گئے اور بندر سے مدت دراز کے بعد انسان پیدا ہو گیا
 اور اسباب خارجی کو بھی قوانین قدرت سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں
 کہ اکثر کیفیات تکون موجودات عالم بہکو تحقیق جدید سے معلوم ہوتی ہیں
 اور ہماری اکثر تحقیقات کی بناء تجربہ اور مشاہدہ ہی اور جس طرح قانون علت
 و معلول سے ثبوت یقینی ہوتا ہے اسی طرح ان قوانین سے بھی ثبوت ہوتا ہے
 جن کو ہم استدلال کرتے ہیں اگرچہ حضرات صاحب ادراک شعور نہیں ہیں کیونکہ انکی
 حرکت قصد و ارادہ سے نہیں پائی جاتی مگر قوانین قدرت کے سبب سے عالم کا

اس صورت و شکل سے موجود ہونا ضروری تھا جس صورت سے اب عالم موجود ہو
 اُن قوانین قدرت میں سے ایک قانون قدرت تدبیری ہو اور اُن قوانین
 قدرت میں سے ایک قانون جذب کشش ہو ان اصول و قواعد کے بیان
 کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ قبل وجود زمین و آسمان اور ساروں اور عجائبات و
 نباتات و حیوانات کے اُن چھوٹے چھوٹے ذرّوں کی حرکت اور قانون جذبے
 کشش سے ذروں کے یکجا ہو جانے سے کہ وہ آفتاب بن گیا اور اپنے محور پر گردش
 کرنے لگا پھر دوسرے قانون قدرت سے وہ ایسا مستقل ہو گیا کہ اُس کی گڑھے جدا
 ہو کر طبن کرنے لگے اور اُس سے کہہ بننے لگے اور اپنے محوروں پر گردش کر رہے
 وہ کہ ستارے ہیں تجملہ اُن کے ایک کہہ زمین بھی ہی جیسے ہم انسان رہتے ہیں
 زمین اپنے محور پر معلوم نہیں کس سمت دراز تک گردش کرتی رہی یہاں تک کہ اُس کا
 پوست ظاہری سرد ہونے لگا اور زمین کے طبقات مختلف بنے کا سبب یہ ہو
 کہ پہلے پوست ظاہری سرد ہونے لگا پھر وہ طبقہ باطنی جو اُس سے قریب ہو
 اُس سے کم سرد ہوا اور جو اُس سے قریب ہو وہ اُس سے کم سرد ہوا علم
 طبقات الارض سے جہاں تک دریافت ہونا ممکن تھا یہ بات پائی گئی ہے کہ
 جمادات و نباتات و حیوانات پہلے نہ تھے بعد زمانہ دراز کے پیدا ہوئے

۱۰ عالم ہر صورت سے پیدا ہو جانے کو اتفاقاً ہی کہتے ہیں اور قوانین قدرت و فزعی ہی کہتے ہیں و یہ متناقض ہے و ہر منہ
 ۱۱ عالم اُس قانون قدرت سے رگڑے جس سے حرارت پیدا ہو جاتی ہے ۱۲ منہ

کیونکہ آخری طبقہ فرض میں کوئی آثار و کمپائے نہیں جاتے ہیں اور کیمیاوی علوم سے ہم کو مشاہدہ سے معلوم ہو گیا ہے کہ ذرّوں کی قوت حرکت اور قانون کشش سے اجتماع ذرّوں کا ہو کر عناصر کا وجود ہوا جس کے تعداد و ساٹھ سے زائد اب تک معلوم ہوئی ہے اور قانون قدرت سے خاص طور سے عناصر کے جمع ہونے اور ملنے سے معدنیات و حیوانات پیدا ہوتے ہیں معدنیات و حیوانات کا مادہ جس سے اونکا وجود قریب بہ فعل ہو جاتا ہے وہ ایک ایسی شے ہے جو نہ بالکل منجمد ہے اور نہ بالکل حقیق ہے اوس مادہ کا نام پلاسما ہے اور کہتے ہیں کہ اوس مادہ میں منقسم ہو جانے اور غذا حاصل کرنے اور اوس سے دوسری چیز بننے کی قوت ہے جس سے توالد و ناسل ہوتا ہے نباتات و معدنیات کی شکلیں اور حیوانات کے اعضاء کی صورتیں اسی مادہ کی استعداد و انقسام کی وجہ سے ہیں پھر کہتے ہیں کہ انواع نباتات و حیوانات کی ابتدائی حالت سے ترقی کرنے اور توالد و ناسل کے ذریعہ سے بڑھنے کے اسباب چار تو ان میں قدرت ہیں۔ اول دن میں سے قانون تبائن افراد ہے یعنی فرع اپنی اصل کی تمامہ مشابہ نہیں ہوتی ہے منجملہ اول نباتات کے سر ہونا اور مادہ ہونا ہے کیونکہ نہ اور مادہ کا مادہ یعنی اصل ایک ہے

لے جب بیل ایک تنہا ہی شے ہے تو جس زمانہ کا مادہ میں مکرر کرتے ہیں کہ جمادات و نباتات و حیوانات پیدا ہو گئے ہیں لیکن گھٹا ہون کا اوس سے پہلے کیوں نہ پیدا ہو گئے زمانہ سابق میں نہ پیدا ہونا معلوم ہو کہ دوسرے زمانہ میں پیدا ہونا ترجیح ملا مرجع ہونا تھا کہ زیادہ تک حرکت طبعی بعض ان ترقی و ترقی محال ہے جیسا کہ متن میں بیان ہو گا

مگر نر اور مادہ کی حالتوں میں تفاوت و اختلاف کا سبب یہی ہو کہ نر اپنی اصل سے
 بہت زیادہ مشابہ نہیں ہوتی۔ دوسرا قانون انتقال اصول الخلق مع کل حیوان و
 جسکی وجہ سے کوئی قوی کوئی ضعیف ہوتا ہے نیز قانون تنازع بقا ہے جس کے
 سبب قوی باقی رہتے ہیں اور ضعیف معدوم ہو جاتے ہیں کیونکہ ضعیف کا مادہ
 وجود کمزور اور قوی کا مادہ وجود طاقت ور ہوتا ہے جس میں استعدادت ہوں
 قانون فنا ہے وہ فنا ہو جاتا ہے اور جسمین قانون بقا کے قبول کرنے کی قوت
 وہ باقی رہتا ہے۔ چوتھا قانون انتخاب فطرت ہے جس سے مراد یہ ہے کہ فطرت
 اوس شے کی حفاظت کرتی ہے جو کامل ہے حاصل یہ کہ ذرات کی حرکت منطرا رہی
 اور اوں قوانین کے سبب جنکا ذکر ابھی ہوا ہے تغیر و تبدل انواع عالم میں
 ہوتا ہے اور انھیں کی وجہ سے انواع بگڑتے ہیں اور بنتے ہیں پس فطرت کی
 حرکت اور انھیں قوانین سے زمین کے بننے کے بعد نباتات پیدا ہونے لگے
 پھر کسی زمانہ میں نباتات نے انھیں کے سبب کروڑوں برس میں خلقت
 حیوانی اختیار کی اور خلقت حیوانی سے ترقی ہوتے ہوئے بندر پیدا ہوا
 جسکی شکل و صورت و ادراک انسان کے قریب ہے اور مدت دراز کے بعد
 بندرون میں سے انسان پیدا ہو گیا اور توالد و تناسل سے نفع انسان
 موجود ہوئی روح و عقل وغیرہ سب مادہ کے آثار ہیں جو ایک خاص طور سے
 مادہ کے واقع ہونے سے پیدا ہوئے ہیں انسان اور باقی حیوانات

بزرگان میں عقل و ادراک وغیرہ کے فرق و تفاوت کا سبب یہ ہے کہ انسان پر نسبت اور حیوانات کے مرتبہ ترقی پر پہنچ گیا ہو اور اسکی دلیل یہ ہو کہ بعض بندر ایسے پائے جاتے ہیں جنکی صورت ظاہری بالکل انسان کی طرح ہو پس قرین قیاس یہ امر ہو کہ مادہ کی خاصیت اور قانون ترقی تدریجی اور دیگر قوانین قدرت کے سبب سے انسان بن گیا اور کہتے ہیں کہ نوع میں مستقل طور پر مخلوق نہیں ہوئیں اس قول کی وجہ وہ کہتے ہیں کہ بعض حیوانات میں بعض اعضاء کے نشانات پائے جاتے ہیں اگرچہ کل حیوانات میں وہ نشان نہیں ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اعضاء اور ان اعضاء کو اتار لینا جو پہلی نوعوں میں تھے اور جب وہ نوع طول زمانہ سے بدلتے بدلتے اس حد تک پہنچتی کہ وہ اور ان اعضاء سے مستغنی ہو گئی جسکی ضرورت پہلی نوع کو تھی تو وہ اعضاء رفتہ رفتہ نہ رہے مگر اور ان کے نشانات باقی رہ گئے ہیں اور اور ان تغیرات کو سبب سے جو اور ان پر آنا فنا و زمانا فرمانا طاری ہوتے رہتے ہیں اور ان میں اس بات کی استعداد پیدا ہو گئی ہو کہ دوسری نوع سے یہ نوع منقلب ہو جائے انتہی۔ واضح ہو کہ اس سے بیان میں کوئی دلیل مادہ کے قدم اور اس کے استحالة عدم کی نہیں ہونے ہننے اور انکی کسی کتاب میں کوئی دلیل مادہ کی قدامت پر دیکھی ہو اور اگر کوئی دلیل مادہ کے قدم پر ہوتی تو ہر مقام میں سب سے پہلے اس کا ذکر ہوتا مگر خلاف اس کے حدوث عالم اور اجسام پر دلائل یقینی اور براہین قطعی

تاکم ہین جیسا کہ بیان ہو چکا ہے اور آگے انشاء اللہ بیان ہوگا اس حالت میں
 ماؤئین کے اس خیال مسئلہ محال کی کیا وقعت عقل کے نزدیک ہو سکتی ہے
 کہ ممکن ہے کہ ذرات ذمیقراطیسی قدیم ہوں اور عالم اپنے وجود میں خدا کا محتاج نہ ہو
 اسی طرح اس بحث مسئلہ قدم مادہ میں ماؤئین کے تمام خیالات کی بنیادیں
 محض قیاسات ظنی بلکہ مقدمات وہی پر قائم ہین۔ اور یہ بیان ماؤئین کا کہ تجربہ
 اور مشاہدہ ہماری تحقیقات کی بنا ہے اگر متعلق قدم مادہ اور عدم احتیاج
 بجانب خدا ہے تو اس کے غلط ہونے میں کوئی شک نہیں ہے اسلئے کہ کبھی قابل
 یقین بلکہ تجربہ ظنی کی بناء پر بھی کوئی دلیل قدم مادہ پر اونھوں نے
 نہ بیان کی ہے نہ کبھی بیان کر سکیں گے یہی حال ماؤئین کے اس دعویٰ عالی کا
 کہ جس طرح علت و معلول کے قانون سے کسی شے کا ثبوت ضروری ہے
 اویسی طرح ان قوانین سے بھی ثبوت ضروری ہے جنکی بناء پر ہم استدلال
 کرتے ہین اسلئے کہ کسی قانون سے ماؤئین نے کسی مقام پر مادہ عالم کے قدم کو
 دلیل یقینی سے اس طرح ثابت نہیں کیا ہے جس طرح ہم نے قانون علت و معلول سے
 خدا کو اور دلیل امکان سے عالم کے حدوث کو اور اس کے امکان سے اس کی
 خدا کی طرف احتیاج کو ثابت کیا ہے۔ پھر ہم کہتے ہین کہ ترتیب مکونات عالم کی
 نسبت بھی اونکا یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے بلکہ اسکی بھی اکثر بنائیں بمقابلہ ہم
 اہل مذاہب ادیان کے ضعیف و کمزور ہین جنکا مذہب یہ ہے کہ خدا سے قادر

توانا عالم حکیم کے بغیر عالم کی ترتیب ایسی عجیب نہیں ہو سکتی ہو جس کو دیکھ کر ہر عاقل کو حیرت اور ہر صاحب بصیرت کو دہشت ہوتی ہو جیسا کہ یہی نظم ظاہر کر دی ہیں مثلاً اون مادیین کا یہ دعویٰ جو اپنے کو صاحب تحقیق کہتے ہیں کہ انسان کی اصل بندہ ہی اس بناء پر کہ عاقل قبول کر سکتا ہو کہ انسان اور بندہ میں فی الجملہ مشابہت صورت ظاہری ہی یا بعض بندہ مشابہ انسان کہیں پہنچاتے ہیں خصوصاً اس حالت میں کہ مادیین کا یہ دعویٰ اس دلیل سے باطل ہو کہ علماء علم تشریح کا اس امر پر اتفاق ہو کہ بندہ اور انسان کی ساخت میں مباہنت کلی ہو اور اتفاق علماء تشریح مادیین کے دعویٰ کے بطلان کے لئے کافی حجت ہے جس طرح اجماع و اتفاق موزنین کسی واقعہ کے ثبوت کی حجت ہو پس کن عاقل مادیین کے اس دعوے کو نظر اعتبار سے دیکھے گا کہ انسان کی اصل بندہ ہے اور ایک نامتناہی زمانہ کے بعد بعض قوانین کے سببے جنکی تہامہ مطابقت بھی ثابت نہیں ہوئی ہو بلکہ اوسکے خلاف دلیلیں موجود ہیں کہ بدون تصرف کسی صاحب قدرت و اختیار کے اتفاقاً بندہ نے تمام اوصاف انسانی بلحاظ صورت و سیرت حاصل کر لیے ہیں یہ یہیم بھی اونہیں کا قول ہو کہ قوانین قدرت سے اس عالم کا وجود اس ہیئت شکل و اس صورت و سیرت جو موجود ہی لازمی ہے اور یہیم بھی اونہیں کا بیان ہو کہ اتفاقاً عالم کی یہ صورت و سیرت جو موجود ہو حاصل ہو گئی اس سے بڑھ کر اور کیا تناقض ہو سکتا ہی پھر نہیں معلوم مادیین

اسکا کیا جواب دینگے کہ جب ہمیشہ سے مادہ میں استعداد قبول صورت و سیرت انسانی موجود تھی تو کیونکر نامتناہی زمانہ تک وہ استعداد معطل رہی اس بہرہاں کا مادہ بین کچھ جواب نہیں دے سکتے اور یہی انجام کا ثابت ہو گا کہ سوا اللہ تعالیٰ کے اگر کسی اور کی خدائی کا دعویٰ کیا جائے تو وہ باطل ہے۔ اور یہ دعویٰ مادیہن کا کہ تجربہ اور مشاہدہ سے ہمارے دعوے ثابت ہیں کیونکہ لائق اعتبار ہی جب کہ ہم نے نہ کسی کتاب میں دیکھا نہ کسی شخص سے سنا ہے کہ کوئی نوع منقلب ہو گئی ہو مثلاً گھوڑے سے ہاتھی یا اونٹ ہو گیا یا اونٹ سے ہاتھی پیدا ہو گیا یا قانون ترقی تدریجی سے جو گھوٹا ہو گیا یا ماش چنا ہو گیا اسی طرح بعض مادیہن کا یہ بیان مذہب خلق کے مقابلہ میں کیا لائق قیست و اعتبار ہے کہ بعض حیوانات میں بعض اعضاء کے نشانات پائے جاتے ہیں جن سے کوئی فائدہ نہیں ملتا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلی نوعوں کے کچھ آثار باقی رہ گئے اس حالت میں اگر اون لوگوں کا مذہب صحیح ہوتا جو کہتے ہیں کہ صلح عالم نے انواع کو مستقل طور سے بنایا ہے اور بیفائدہ اور لغو شے کو حکیم صانع عالم نہیں بناتا تو یہ بیفائدہ اعضاء و نشانات بعض حیوانات میں نہ ہوتے انتہی اس لیے کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ وہ اعضاء کے نشانات جنکو بعض حیوانات میں تم بیفائدہ سمجھتے ہو وہ فی الحقیقت بھی بیفائدہ ہیں کیونکہ اس بات کا کوئی مخصص دعویٰ نہیں کر سکتا ہے کہ تمام موجودات کی حقیقت واقعی

انسان کو معلوم ہو پس ممکن ہی کہ اول نشانات میں فائدہ ہو اور اب تک نہ معلوم ہوا ہو کیونکہ یہ ظاہر ہی کہ بہت سے اشیاء ایسے ہیں جنکا فائدہ مدت دراز تک نہیں معلوم ہوا پھر مدت دراز کے بعد معلوم ہوا اسی طرح ممکن ہی کہ آئندہ انکا فائدہ معلوم ہو یا کبھی معلوم ہو یا صیغہ کہ فائدہ کے نہ معلوم ہونے سے فائدہ کا نہ ہونا لازم نہیں آتا اور اس بات کا ثبوت کہ عقل انسانی تمام اشیاء موجودہ کی حقیقت واقعہ کو نہیں دریافت کر سکتی اس سے بڑھ کر کیا ہو سکتا ہے کہ تمام دانشمند اور خود مادیین کہتے ہیں کہ ہمارے علم کو حقائق موجودات عالم سی وہ نسبت بھی نہیں ہی جو قطرہ کو سمندر سے ہی بلکہ ہم کہتے ہیں کہ بعض انواع میں نشانات کا پایا جانا اور کل انواع میں ویسے نشانات کا نہ پایا جانا اہل مذہب خلق یعنی خدا پرستوں کے مفید اور مادیین کے دعوے کا مبطل ہی کیونکہ مادیین اس بات کے قائل ہیں کہ سب نوعین رفتہ رفتہ بدلتی ہیں پس ضرورتاً کہ سب نوعون میں کچھ ایسے نشانات پائے جاتے جو بیفائدہ سمجھے جاتے اور سمجھا جاتا کہ یہ نشانات اسکی دلیل ہیں کہ یہ نوع دوسری نوع سے منتقل ہوئی حال ہماری اس استدلال کا یہ ہی کہ جب ایک نوع دوسری نوع کی مثل ہو اور عقل کا حکم اور اشیاء میں جو باہم مثل ہوں ایک ہی ہوتا ہو مثلاً یہ حکم کہ ہر جسم قابل حرکت سب اجسام کی نسبت مساوی ہو اور قاعدہ ترقی تدریجی اور توانین قدرت کا حکم بھی سب انواع کی نسبت برابر ہی جسکو مادیین تبدیل انواع کی علت

قرار دیتے ہیں تو یہ کیونکہ ممکن ہو کہ بعض انواع میں تو بعض ایسے اعضا ہوں جو مستعد انقلاب ہوں اور بعض انواع میں ایسے اعضا نہ ہوں حالانکہ قانون ترقی تدریجی اور سب قوانین فطرت کا حکم سب انواع میں یکساں جاری اور ساری ہی یہ ترقی بالمرحہ کس قانون سے جائز ہوگی پھر میں کہتا ہوں کہ یہ دعویٰ صریحاً غلط ہے کہ ایک نوع میں ایسی استعداد رفتہ رفتہ پیدا ہو جاتی ہے کہ اس سے ایک اور قسم کی نوع بن جاتی ہے اسلئے کہ بدون اس اصل کے نئے نوع کی قوت نامید انواع میں موجود ہی یہ دعویٰ چل نہیں سکتا کہ انواع میں رفتہ رفتہ ترقی ہوتی ہے اور جب قوت نامیہ سے ترقی تسلیم کی جاوے گی تو یہ دعویٰ باطل ہوگا کہ ایک نوع سے دوسری نوع منقلب ہو جاتی ہے اسلئے کہ بالاتفاق حکماء نے قوت نامیہ سے ترقی اور بالیدگی کی یہی صحت بیان کی ہے جس کی صحت میں کوئی کلام نہیں رہی کہ نئے وہ ہے کہ کسی شے کے اجزاء اصلی اپنے مفاد طبعی کے ذریعہ سے غیر اصلی اجزاء کو جذب کریں اور جب وہ غیر اصلی اجزاء جسم میں داخل ہوں تو وہ اجزاء اصلی کی طبیعت کے اثر سے متاثر ہو کر اجزاء اصلی کے مشابہ ہو جائیں تاکہ اول میں اسکی قابلیت آجادی کہ وہ جسم کی طبیعت کے موافق عمل کریں اور جسم کے اجزاء اصلی کی طبیعت اول اجزاء کو اپنی نوع کی طبیعت کی قوت کے سبب اپنے نوع کی مناسبت سے اجزاء غیر اصلی کو اول اطراف کی جانب دفع کرے جو جسم کی ترقی کے لئے ضروری ہیں مثلاً ایک تخم زمین میں بویا جاتا ہے تو اس

تخم میں جو اجزاء ہیں وہ اصلی ہیں پس تخم کے اجزاء اصلی زمین سے اجزاء
 غیر اصلی کو جذب کر کے اپنے منافذ میں لاتے ہیں اور جب اجزاء اصلی غیر اصلی
 اجزاء زمین کو اپنے طبعی اثر سے اپنے اصلی اجزاء کے مشابہہ کر لیتے ہیں تو
 اون میں سے بعض اجزاء کو وہ اوپر کی جانب اپنی طبیعت سے پھینکتے ہیں تاکہ
 اوس تخم کا قد بلند ہو اور بعض اجزاء کو اپنی طبیعت سے جانب عرض پھینکتے ہیں
 تاکہ جسم جانب عرض بڑھ جائے اور بعض اجزاء کو جانب عمق پھینکتے ہیں
 تاکہ جسم موٹا ہو اسی طرح ایک چھوٹا سا تخم ایک بہت بڑا دخت ہو جاتا ہے
 اور جب انوکھی یہ حالت ہی جو بیان ہوئی اور یہ فعل اسکا طبعی ہی تو یہ کیونکر
 ممکن ہو کہ وہ اجزاء اصلی اپنے طبعی افعال سے مخالفت کر کے ایک دوسری
 نوع بنانے کی جانب حرکت کریں کیونکہ طبعی افعال سے مخالفت محال ہے
 مثلاً یہ ممکن نہیں ہو کہ جو تخم مثلاً گیہوں زمین میں نشوونما کر رہا ہو وہ اپنی
 فعل طبعی سے کسی وقت میں مخالفت کرے یعنی اپنے اجزاء کو مشابہہ نہ بنائے بلکہ مخالفت
 اپنی طبیعت کے اپنے غیر مشابہہ اجزاء بنائے جس سے مثلاً گیہوں سے ایک پڑیا کی
 صورت اور قابل حس و حرکت شے بن جائے پس خلاف برہان یہ دعویٰ
 مادہ میں کا کیونکر صاحب فطرت سلیم کے نزدیک صحیح ہو گا کہ مادہ کی ترقی تدریجی
 اور قانون انتخاب فطرت یا اور کسی قانون قدرت سے بدون شمول کسی صاحب قدرت
 ایک نوع دوسری نوع سے منقلب ہو جاتی ہو اور مادہ میں کا یہ دعویٰ باطل ہی

کہ مادہ جو ایک شے بے شعور و ارادہ مثل کنکڑ پتھر کے ہی اسکی طبعی حرکت سی تغیرات و حوادث عالم کا وجود و ظہور ہوتا ہے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ طبعی افعال سی خرات ایسی شے کا محال ہی جو بے شعور و ارادہ ہو مثلاً پتھر سے یہ محال ہی کہ اپنی طبیعت کے برخلاف اوپر کی جانب چلا جائے پس اگر ذرات کی حرکت انقضاء طبیعت تسلیم کی جائے تو سکون و قرار مادہ کے لئے محال ہوگا کیونکہ ایسی حالت میں سکون مخالف مقتضاً طبیعت ہوگا اور جب سکون محال ہو تو لازم آتا ہے کہ عالم کی تمام صورتیں آناً فاناً بدلتی رہیں اور کوئی شے ایک حالت و صورت پر ایک مدت دراز تک نہ رہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ عالم کی بہت سی چیزیں مدت دراز سے قائم ہیں مثلاً آفتاب کو تبھی کہ کس مدت دراز سے اسکی صورت و ہیئت قائم ہی پھر کسل نظام سے اسکی رفتار ایک ہی طریقہ سے ہو رہی ہو اس مقام پر ہمارے سوال و بینچا نہیں کہ اسکی وجہ کیا ہے کہ بہت سی صورتیں مدت دراز سے قائم ہیں اور کیا وجہ ہے کہ آناً فاناً حرکت دائمی سے عالم کی مختلف صورتیں بدلتی نہیں جتنیں کیوں جلد جلد نظام سسی میں تغیر نہیں ہوتا رہتا ہی ہمارے اس سوال کے جواب میں وہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ مادہ نے اپنی طبیعت کے انقضاء سے مخالفت کی ہے کیونکہ یہ توضیح زبردستی اور تحکم ہو اور یہ بھی جواب نہیں دے سکتے کہ مادہ کی چال چوٹی سے بھی زیادہ بظنی ہو کیونکہ ہم کہیں گے کہ مادہ کی حرکت کیسی ہی بظنی نہیں ہوگی۔

ممکن نہیں ہو کہ اس زمانہ وراز سے یعنی جب سے تاریخین لکھی گئی ہیں ایک عالم کی صورت میں ذرا سا بھی فرق نہ آئے گے مگر میون بین آفتاب جنوب ہی کی جانب ورجاؤں میں شمال ہی کی جانب بائیں ہے پھر جب ہم دیکھتے ہیں کہ بعض نباتات میں جلد کیڑے پڑ جاتے ہیں تو ہم کیونکر ڈرون صاحب کی ترقی تدریجی کی آہستگی کو خیال کو صحیح مان سکتے ہیں کیونکہ جب وہ کی حرکت اور قوانین قدرت کی کار سازی کی آہستگی ایک لازمی امر ہو تو یہ کیونکر ممکن ہو کہ بعض انواع جلد منقلب ہو جائیں اور بعض کرورون برس میں منقلب ہوں یعنی یہ کیونکر ممکن ہو کہ بندر سے انسان کرورون برس میں بنے اور بعض نباتات میں چند دنوں میں کیڑے بن جائیں۔ اور ماہی کا یہ قول باطل ہو کہ مادہ یعنی ذرات و میقراطیسی ذات میں ایک دوسرے سے باہم مثل ہیں اور صفات میں باہم مخالفت ہیں اور اون کا فعل اون کی حرکت طبعی کے ذریعہ سے ہوتا ہے ذروں کے اجتماع سے پہلے مادہ سدیمی پیدا ہوا جس سے کرہ بن گئے اور قانون جذب و کشش سے وہ کرہ اپنے محور پر گردش کرنے لگے جس سے یہ نظام عالم قائم ہوا ہے جو مشاہدہ میں ہے انتہی۔ اس خیال نامہ دوم کا سد کا نقص دلیل سے یہ ہو کہ حکماء طبعی کا اتفاق ہی اور یہی حق بھی ہے

۱۔ مادہ سدیمی سے مراد انہی ذرات و میقراطیسی کا خاص طور سے جمع ہونا ہے جس سے

مادہ میں استعداد فعل کی حاصل ہو ۲۔ مادہ

جیسا کہ ہر شخص کو قہوڑے سے تامل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ جو اشیاء متحرک
 بالارادہ نہیں ہیں بلکہ مثل کنکر پتھر کے ہیں ان کا اجتماع بدون قوت جاذبہ
 ایسی حالت میں ممکن نہیں ہو جب صاحب قدرت و اختیار کو اس اجتماع سے
 تعلق نہ ہو اور جب یہ قرار پایا تو ہمیں کہنا ہوتا ہے کہ اگر حرکت اور قوت جذبہ فزون
 مادہ سدیمی کی علت ہوں تو لازم آوے گا کہ ایک معلول کا صدور
 دو علتوں سے ہو اور یہ محال ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے اور مادیں کا یہ قول بھی
 باطل ہے کہ مادہ یعنی ذرات و میٹر ایسی حرکت کے ذریعہ سے عالم میں فعل
 کرتے ہیں اور ان سے مادہ سدیمی اس طرح حاصل ہوا کہ بعض ذرہ بعض
 ذروں کے ساتھ ایک جگہ جمع ہو گئے اور ان سے کرہ بن گئے اور
 قانون جذب کا سبب سے وہ اپنے اپنے محور پر گھومنے لگے۔ اس لیے کہ ہم کہتے ہیں
 کہ اس بیان سے ظاہر ہے کہ قوت جاذبہ زمین و آسمان اور تمام کروں کے
 وجود اور اوٹکے گردش کرنے کا سبب ہی بس قوت جاذبہ ان سب پر مقدم
 ہو گی کیونکہ علت کا معلول سے مقدم ہونا واجب ہے اور جب قوت جاذبہ ان
 سب کی علت ہے تو اگر مادہ سدیمی قوت جاذبہ کی علت ہو جس کے سبب سے
 زمین و آسمان کا وجود ہوا ہے تو دور لازم آتا ہے اور وہ محال ہے توضیح اس
 دلیل کی یہ ہے کہ حکماء طبعی کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بعض اجسام کا بعض
 اجسام سے مجتمع ہو جانا بدون قوت جاذبہ کے ممکن نہیں ہے اور اس تجربہ کے

حق ہونے میں اس حال میں شک نہیں ہی جب قادر مختار کو مداخلت نہ ہو
 جیسا کہ ہر عاقل سے پوشیدہ نہیں رہ سکتا اور جب یہ تحقیق ہوا تو ہم کہتے ہیں
 کہ اس حالت میں مادہ کا جمع ہونا اور مادہ سیدی کا حاصل ہونا قوت جاذبہ
 کے واسطے سے ہوگا پس قوت جاذبہ مادہ سیدی کی علت ہوگی پس اگر مادہ
 سیدی قوت جاذبہ کے وجود کی علت ہو جیسا کہ مادیین کا بیان ہے تو دو لازم
 آویگا جس سے لازم آتا ہے کہ کوئی شے اپنے نفس سے ایک مرتبہ یا چند مرتبہ
 مقدم ہو اور وہ محال ہے اور مادیین یہ جو کہتے ہیں کہ اصل عالم ایک ہی ہے
 اور وہ مادہ ہی پھر مادہ مؤثر ہو جس سے اجزاء حاصل ہوئے اور اجزاء میں
 ایسی قوت حاصل ہوئی کہ وہ باہم ایک دوسری میں فعل کرنے لگے اور فعل ہونے لگے
 پھر ان کے فعل و انفعال باہمی سے عالم کی یہ صورت اتفاقاً پیدا ہوگئی اور اب بھی
 ان میں فعل و انفعال ہوتا ہے اس معنی بلا دلیل کا اول جواب یہ ہے کہ اتفاق
 ہر نام پر جو کبھی کبھی واقع ہو جائے اور تم کہتے ہو کہ اکثر ایسے فعل و انفعال سے
 اتفاقاً بعض حوادث کا وجود ہوتا ہے جس سے یہ ثابت ہو گیا کہ تم اپنی غلطی پر گاہ
 نہیں ہو سکتے ہو دوسرا جواب ہر ان قطعے سے یہ ہے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ تمہاری
 مراد اتفاق سے کیا ہے اگر اتفاق سے تمہاری مراد کسی شے کا بلا سبب پیدا
 ہونا ہے تو وہ قطعاً باطل ہے کیونکہ یہ بات بدیہی ہے کہ بلا سبب کسی شے کا وجود ممکن
 نہیں ہے اور اگر تمہاری مراد اتفاق سے یہ ہے کہ نامعلوم سبب سے کوئی شے موجود ہوگئی

جس طرح کوئی شخص کنواں پانی کے لئے کھوئے اور اوسمین اوسکو خزانہ بجاوے
تو ایسے اتفاق کا وجود ممکن ہی نہ کہ ایسے اتفاق کا وجود بدون شمولِ صداقت
و اختیار ممکن نہیں ہو اور مادہ اور قوانین قدرت سب کے سبئے شعور اپنے
افعال و آثار میں مجبور ہیں و نکلے افعال سے ایسے اتفاق کا وجود نہیں ہو سکتا
اگر ایسا اتفاق مفید ہی تو ہم خدا پرستوں کے دعوے کو مفید سمجھیں
اور اگر اتفاق سے مراد یہ ہی کہ فاعل کے ارادہ کو مطلقاً اوسمین دخل ہو بلکہ
بلا دخل صاحب قدرت اختیار محض اسباب کے جمع ہو جانے سے کسی شے کا
وجود ہو تو یہ معنی مؤثر موجب کی حرکات طبعی اور امور خارجی کے تحریک قسری
کی جانب راجع ہونگے جنہیں سے کوئی ارادہ کی قابلیت نہیں رکھتا مگر ایسا اتفاق
اور فعل الفاعل محال ہی کیونکہ یہ فعل و افعال و اتفاق حادث ہو گا اور
حادث کا وجود مؤثر موجب سے محال ہی جیسا کہ برہان سے بیان ہو چکا ہے اور بیان
ہو گا اور مادین کا یہ بیان کیونکہ صحیح و درست ہو سکتا ہے کہ مادہ کی حرکت تدریجی درجے شعور
و مجبور قوانین قدرت کی مدخل سے ایک نوع دوسری نوع سے تغلب جاتی ہے اور سلسلہ
ہمیشہ چلا جاوے گا اسلئے کہ حکماء کے بیان بلکہ روزمرہ کے تجربہ اور مشاہدہ سے
یہ ظاہر ہے کہ ہر فعل طبعی کی ایک غایت اور نہایت ہوتی ہے مثلاً درخت تو
نمیاہ کی تحریک سے بڑھتا ہے اور ایک تک پہنچتا ہے اسکی ترقی رُک جاتی ہے
اور بعد ایک زمانہ کے انحطاط شروع ہو جاتا ہے یہاں تک کہ وہ درخت

خشک ہو کر گر جاتا ہی اور اوس میں جذب غذا اور حفظ رطوبات اصلی کی قوت نہیں رہتی اور جب میثاق ہو تو یہ کیونکر ممکن ہو کہ ترقی کی کوئی حد نہایت نہ ہو اور کیونکر یہ ہو سکتا ہو کہ بدون صاحب قدرت و اختیار کی مداخلت کے مادہ مجبور ایک جانب طبعی حرکت کے ختم ہو جانے کے بعد دوسری جانب حرکت کرنے لگے اور مادہ حیات جو زائل ہو گیا ہو اور جسکی حفاظت مادہ سے نہ ہو سکی وہ پھر عود کرے حکماء کا بلکہ کل عقلاء کا اس امر پر اتفاق ہو کہ قوت طبعی کی حدود انتہا ہوتی ہی اور وہ اوس کا مکان طبعی پر پہنچ جاتا ہی اور یہ ایسا امر ہی جو روزمرہ مشاہدہ میں ہی پس پا لیتا ہی زمانہ تک مادہ بے شعور کا حرکت کرنا کیونکہ جائز ہو گا فاین المفر من شدة المطر پھر ہم کہتے ہیں کہ کون عاقل اس امر کو پا اور کر سکتا ہو کہ بدون مداخلت صاحب قدرت و اختیار صانع عالم آنا بڑا عالم محض ذروں کی باہم ٹکرائے سے موجود ہو اور اس نظام کو ساتھ مدت دراز تک قائم رہے جسکی عظمت پر نظر کر ڈیو صاحب فکر کو شہت اور اوسکو بہترین نظام سے صاحب بصیرت کو حیرت ہوتی ہو اور جو مادیں کہو ہیں کہ ترقی تدریجی مادہ کی طبیعت میں ہی جس سے مدت مدید و عرصہ بعید کے بعد مادہ کی حرکت اضطرابی و قوت تدریجی سے رفتہ رفتہ بندر کی نوع سبقتے کی نسبت پہونچی پھر مدت دراز کے بعد بندر سے انسان بن گیا اور پہلے انسان کے بدن پر بڑے بڑے پال پٹھے اور ممکن ہو کہ مجھ کر بھی مانتی ہو جائے اویسے ہمارا سوال یہ ہی

کہ ازل کا زمانہ تو ایسا طویل ہے کہ کروڑوں برس کی مناسبت ایک لمحہ سے بھی
 نہیں ہے ایسی حالت میں اب تک ہر پھر باقی کیون نہ ہو گیا اور وہ اجڑا
 جنمیں صلاحیت ترقی کی تھی وہ ترقی کرتے کرتے باقی یا انسان اب تک
 کیون نہ ہو گیا کیونکہ کشتی ترقی ہو یا غیر ترقی ہو بلا مانع رک نہیں سکتی
 اور جب بدون مانع قوت حرکت رک نہیں سکتی اور مانع ثابت نہیں ہے تو
 مادیں کا یہ دعویٰ باطل ہو کہ مادہ میں ترقی تدریجی کی قوت ہے جس سے پو کا فیوٹا
 حوادث کا وجود بہتر طریقہ سے ہوتا ہے پھر ترقی تدریجی خلاف بدیہی ہے کیونکہ
 یہ امر بدیہی ہے کہ جو شے کائنات میں فاسد ہوتی ہو وہ دفعۃً فاسد ہوتی ہے اور
 کائنات میں جس شے کی اصلاح ہوتی ہو دفعۃً ہوتی ہو اور خلاف بدیہی محض دعویٰ
 بلا دلیل عقل کے نزدیک سمجھ نہیں ہے اور وہ مادیں جکا دعویٰ یہ ہے کہ انواع کی اصلیں
 قدیم ہیں و ہر حیوان کو لطفہ میں بے نہایت حیوان ہیں و ہر وائنات میں بے نہایت
 وائنہ میں جسے انواع حیوانات و نباتات کو ترقی ہوتی ہے۔

اولیٰ کا جواب یہ ہے کہ اس بیان سے لازم آتا ہے کہ متنا ہی جسم میں نامتناہی
 جسم سما جائے اور نامتناہی حاصرون میں محصور ہو اور اسکا باطل ہونا
 بدیہی ہی علاوہ اسکے یہ دعویٰ مادیں کا اور محققین کی تحقیقات کو خلاف ہے
 جو اس بات کے قائل ہیں کہ علم طبقات الارض سے یہ امر ثابت اور متحقق
 ہو گیا ہے کہ اصلیں انواع کی قدیم نہیں ہیں علاوہ اسکے ہمارا سوال یہ ہے

کہ تم اس بات کے قائل ہو کہ جب قناب میں شدت حرارت سے التہا ہوتا
 اور زمین چلتی ہوئی اوس سے جدا ہوئی اور اوس جگہ جا کر گری جہاں اب
 موجود ہے تو ایسی حالت میں جب حرارت کی یہ شدت تھی تو ضرور تھا
 کہ تمام نباتات اور حیوانات کی اہلین جل کر فنا ہو جاوین آخر اسکا سبب
 کیا ہے کہ انواع کی اہلین محفوظ رہیں اور جن مادیہن کا یہ خیال ہے کہ انواع نباتات
 و حیوانات کی اہلین قدیم نہیں ہیں بلکہ ہر فرد ہمزادہ قالب کے ہے جو اپنی
 ہمشکل دوسری شے کو قانونِ راشت سے بنالیتی ہے۔ طرح سلسلہ انواع قائم ہوا تو ہمارا
 سوال یہ ہے کہ پھر اسکا کیا سبب ہے کہ ہر شے ناقص خلقت حیوانات سے
 کامل خلقت حیوان پیدا ہوتے ہیں اور جن مادیہن کا یہ خیال ہے کہ انواع نباتات
 و حیوانات کی اہلین حادث ہیں کیونکہ علم طبقات الارض سے یہ بات تحقیق ہوئی ہے
 کہ اہلین حادث ہیں پس سبب اسکے اور کوئی بات ثابت نہیں ہوتی کہ جب قناب کے
 التہا سے زمین آفتاب سے جدا ہو گئی اور زمین کا پوست ظاہری سرور ہو گیا اُس وقت
 نباتات و حیوانات کی اہلین پیدا ہو گئیں اور اس سے ہمارا یہ سوال ہے کہ اس بات کی
 کیا وجہ ہے کہ التہا کے کم ہونے سے نباتات و حیوانات کی اہلین پیدا ہو جاوین
 اور اگر کوئی وجہ ہی تو اسکا کیا سبب ہے کہ اوسکو اپنے ابت تک نہیں بیان کیا
 اور جب کوئی وجہ نہیں ہے تو آپکے دعویٰ کا دلیل ہی اور جن مادیہن عالم کے
 انتظام سے کام کو دیکھ کر مجبوراً تسلیم کیا ہے کہ ذرات میں اور اک و شعور ہے

آؤں کا یہ جواب ہے کہ ایک ہی علم تو سب ذروں کو حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ علم
 عرض ہے اور ایک عرض کا دو محل میں حال ہونا محال ہے پس ضرور ہوا کہ ہر
 ذرہ کو دوسرے ذرہ سے جدا علم ہوا اور جب ہر ذرہ کا جدا جدا علم ہوا تو ایسا
 مستحکم انتظام جو عالم میں موجود ہے بدون اسکے ممکن نہیں ہے کہ ذرات کے ایسے
 ایسے آلات ہوں جنکے ذریعہ سے وہ اپنا مافی الضمیر ایک دوسرے پر ظاہر کر سکیں
 اور باہم مشورہ سے عالم کا انتظام کرتے رہیں اور وہ مشکلات انتظام عالم میں
 واقع ہوں اور ان کو حل کیا کریں جس طرح انسانوں کی جماعت انتظام کرتی ہے
 اور جب عالم کے انتظامات بشمار ذروں کے اور علوم کے سبب سے ہونگے جو
 تجربوں سے اور ایک دوسرے کی معاونت سے حاصل ہوتی ہیں تو مادیوں کو
 اور مشکلات میں گرفتار ہونا پڑیگا جسے کبھی مافی ممکن نہیں ہے مثلاً یہ سوال پیدا
 ہوگا کہ یہ ذرات اپنا مافی الضمیر کیونکر ایک دوسرے پر ظاہر کرتے ہیں اور آلات
 اسکے ظاہر کرنے کے کیا ہیں آیا مثل انسان کے چشم و دہان و زبان سے کام
 لیتے ہیں یا کوئی اور طرز ادائے مطالب ہے پھر یہ بتانا ہوگا کہ ایک ذرہ کا مافی الضمیر
 دوسرے ذرہ کو کیونکر معلوم ہوتا ہے اگر ہمارا ہی ایسا ذریعہ علم ذروں کو ہے تو بتائیے
 ہم تو ہوا کے تموج سے کلام سنتے ہیں اسی طرح اور جو اس سے ادراک کرتے ہیں
 اگر ذروں کا ذریعہ ادراک بھی مثل ہمارے ہے تو اسکا سبب کیا ہے کہ ان کی
 آوازیں ہم نہیں سنتے ہیں اور باوجود اسکے کہ بعض ذرہ ایک دوسرے سے بہت

فاصلہ پر ہیں کیونکہ ایک دوسرے کا کلام سن لیتے ہیں یا کوئی اور ذریعہ مثل خط و کتابت کہ ذرات کی دنیا میں رائج ہی پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ان ذرات میں سے ہر ذرہ کو تمام ضروریات کے انتظام کا علم اور اسکے عمل میں لگانے کی قابلیت ہی یا بعض کو پھر ان میں اختلاف صفات سے کبھی اختلاف راوی بھی ہوتا ہی یا نہیں پھر مباحثہ کے لئے ذروں کے دنیا میں کوئی کونسل ہے جہاں انتظامی امور طے ہو کر احکام نفاذ پذیر ہوتے ہیں پھر ہمارا یہ بھی سوال ہو گا کہ ذروں کو آئندہ کا علم کیونکر حاصل ہوتا ہی مثلاً ذروں کو یہ علم کیونکر ہوتا ہی کہ جن جانداروں کے کم بچہ ہوتے ہیں ان کے پستان کم سے کم دو ہوں اور جنکے زیادہ بچہ ہوتے ہیں ان کے پستان دو سے زیادہ ہوں اور جب کہ ملتے جلتے عالم کے لیے محض ادراک و شعور کافی نہیں ہی بلکہ اوسکی اوسس مطابق مصلحت عام انتظام کے لیے جو ہمارے مشاہدہ میں علم ماکان یا یون کی حاجت ہی تو ضرور ہی کہ ہر ذرہ کو تمام ذرات بلکہ ان کے جمیع حالات حتی کہ ان کے مقاصد و اغراض کے علم کی ضرورت ہو اور جب کہ ذرات کی نسبت مادیہین کہتے ہیں کہ وہ نامتناہی ہیں تو ان کے علوم بھی نامتناہی ہونگے اور مادیہین یہ بھی کہتے ہیں کہ موجودات کا حصر اجسام میں ہی پس علوم ذروں کے لیے بھی اجسام ہونگے و جب ہر جسم کے لیے طول و عرض و ثقیق ابعاد لازم ہیں تو لازم آوے گا کہ ہر ذرہ جو صاحب بعد متناہی ہو اوس میں نامتناہی ابعاد و اجزاء لازم ہو اور وہ محال ہو اور

لازم آویگا کہ ابعاد غیر محصور حاضرین میں محصور ہوں جب مادی میں ہمارے ان سوالوں کا جواب دینگے اوستوت ہم اونکو بتائیں گے کہ جسکو اونہوں نے اپنا مامن سمجھا تھا وہ اونکے لیئے جائے پناہ نہیں ہی بلکہ ایک شکل سے شکلست ہشی شکلوں میں رہ کر قائم ہو گئے ہیں اور جب ہمارے سوالوں کا جواب اون سے ممکن نہیں ہی تو مادہ کو خلعت ادراک و شعور عطا کرنا مادی میں کے لیئے کچھ مفید نہیں اور جب مادی میں کے خیالات باطل ہو گئے تو ہم کو اس جانب ناظرین کو توجہ دلانے کی ضرورت نہیں ہی کہ ہر شخص جو شعور و تمیز رکھتا ہی وہ خوب جانتا ہی کہ وہ انتظام عالم جو شاہد میں ہی اس امر کی ظاہر و بین دلیل ہی کہ اسکا قائم کرنے والا اعلیٰ درجہ کا دانشمند حکیم مثل مادہ کو ناقص ضعیف اور چوبہ بعض مادی میں اس اصل سے مادہ کی کار سازی پر زور دیتے ہیں کہ جب مدت تک طبیعت اپنے اقتضائے کام نہیں کرنے پاتی تو طبیعت اپنا کام چھوڑ دیتی ہی۔ اس کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ اسکے معنی ہوئے کہ طبیعت اپنے اقتضائے سے انحراف اور امر لازم جدائی اختیار کرتی ہی اور یہ باطل ہی کیلئے کہ ہر لازم کی جدائی محال ہی اور مادی میں سند اپنے دعوے کی یہ لاتے ہیں کہ کسی جگہ کتوں کی دُمین کاٹی جاتی تھیں تہ راز تک جب کتوں کی دُمین کاٹی جایا کہین تو بے دم گتے پیدا ہونے لگے یعنی طبیعت نے کتوں کو دم دینا چھوڑ دیا اسکا جواب یہ خوب یا گیا ہی کہ عبرانی اور عرب میں ختنہ کار رواج مدت دراز سے ہی پھر اسکی کیا وجہ ہی کہ اونہیں مخنون پیدا

نہیں ہو کر بھر مجھو تعجب ہی کہ ایسے ناقص تجربہ من پر مادی میں گاریہ دعویٰ کی کئی لائق
 سماعت قیمت عقلا کے نزدیک ہو سکتا ہی کہ ہمارے سے دعویٰ تجربہ اور مشاہدے سے
 ثابت ہیں اور مادیوں کی یہ دعویٰ باطل ہو کہ مادہ عالم یعنی ذرات قدیم ہیں اور بذریعہ
 حرکت قدیم کے وہ عالم میں مؤثر ہیں جس سے عالم کا وجود ہمیشہ سے ہوا اور ہمیشہ سے
 اور عالم میں اونکی حرکت سے وقتاً فوقتاً تغیرات ہوتے رہتے ہیں اور حرکت
 مادہ کو لازم ہے جس سے صورتیں بنتی ہیں اور بگڑتی ہیں۔ اسلئے کہ حرکت جنس ہے
 اور افراد اسکے اسکی اصل ہیں اور افراد جنس سے ذہن و خارج دونوں میں وجود
 میں مقدم ہیں اور حرکت کے افراد کے حادث ہونے میں شک نہیں ہو کیونکہ
 ہر فرد کا وجود بعد عدم ہی پس جنس حرکت کا حدوث بدرجہ اولیٰ ثابت ہی کیونکہ یہ حال ہی
 کہ علت جو وجود میں مقدم ہی وہ حادث ہوا اور حلول و سکا کا حادث نہویا اس طرح کہا جاوے کہ
 ماہیت حرکت حادث ہو کیونکہ حرکت ایک مرکبی ہی اور کلی کی اور لازم ہیں افراد کلی پر مقدم ہیں
 کیونکہ وہی افراد کلی کے حاصل ہونیکا سبب ہوتے ہیں اور اس میں شک نہیں ہی
 کہ افراد حرکت حادث ہیں کیونکہ ایک فرد بعد دوسری فرد کے موجود ہوتی ہی اور
 کسی شے کا زمانہ بعد میں حاصل ہونا بھی حدوث ہی اور جب ایک فرد حادث ہی
 اور جو حکم ایک فرد پر صادق ہی وہ ہر فرد پر صادق ہی اسلئے کہ اس حکم کے
 صحیح ہونے میں شک نہیں ہی کہ جو چیزیں باہم مثل ہیں ان میں سے جو حکم ایک نئی پر
 صحیح ہوگا اور اسکے سبب مثال پر بھی وہی حکم صحیح ہوگا ورنہ وہ اشال نہیں ہیں

پس یہ قضیہ ثابت ہے کہ ہر حرکت حادث ہے اور یہ نتیجہ صحیح ہے کہ مجموعہ افراد حرکت حادث ہے اور جباً بہیت حرکت کا حدوث ثابت ہو تو مادہ بھی قدیم نہیں ہو سکتا کیونکہ مادہ کو حرکت لازم ہے اور لازم و ملزوم کی جدائی محال ہے اور مادین کہتے ہیں کہ امور خارجی کے سبب جنکو وہ قانون فطری سے تعبیر کرتے ہیں اور مادہ کی حرکت سے عالم میں تغیرات ہوتے ہیں اور یہ باطل ہے کیونکہ تغیرات عالم کا توقف امور خارجی کے وجود پر ہوگا اور امور خارجی کا وجود مادہ کی حرکت طبعی پر موقوف ہوگا اور یہ دور ہے جس سے لازم آتا ہے کہ شے اپنے نفس پر مقدم ہو اور مادین کا یہ قول باطل ہے کہ تنوعات اور حوادث عالم کا وجود مادہ قدیم کی طبعی حرکت سے ہوتا ہے اسلئے کہ میں کہتا ہوں کہ حرکت طبعی کا وجود بدون اس کے ممکن نہیں ہے کہ کوئی امر منافی شلاً قاسر علت حرکت طبعی ہو یہ ممکن نہیں ہے کہ پھر اپنی چیز طبعی سے حرکت کرے جب تک کوئی قاسر اسکو اس کے حیز طبعی سے جدا نہ کرے۔ یا قوت نامیہ سے حرکت کا وجود اسوقت تک ممکن نہیں ہے جب تک طبیعت کے منافی کوئی امر نہ واقع ہو جس کے سبب سے وہ بعض اجزاء کو کسی جانب دفع کرے کیونکہ اگر بدون ایسی علت کے جو طبیعت کے منافی نہ ہو اگر حرکت طبعی واقع ہوگی تو لازم آوے گا کہ طبیعت کسی چیز کی بالطبع طالب بھی ہو اور پھر اسی چیز سے بالطبع ہار بھی ہو اور یہ محال ہے اور جب حرکت طبعی

بدون ایسی علت کے جو اسکے مبنائی و منافر ہو محال ہی اور علت کا معلول سے تقدم واجب ہو اور جب حرکت طبعی بدون ایسی علت کے ممکن نہیں ہو جو مبنائی طبیعت ہو اور علت کا معلول پر تقدم واجب ہی تو ان تنوعات عالم اور حوادث کا وجود محض حرکت طبعی سے جو قدیم ہے کیونکر ممکن ہو گا ایسے کہ ایسی علت نہ مادہ کی طبیعت میں نہ مادہ سے خارج قبل حرکت طبعی موجود ہو مادہ کی طبیعت میں نہ اس وجہ سے موجود نہیں ہو سکتی ہے کہ لازم آتا ہو کہ کوئی شے جو اپنے اثر اور فعل میں مجبور ہو وہ اپنے اثر سے باز رہے اور مقتضا اور لازم سے جدا ہو سکے اور یہ محال ہی۔ اور طبیعت مادہ سے خارج ایسی علت اس وجہ سے نہیں ہو سکتی کہ مادہ میں کے نزدیک مادہ اور اسکی طبیعت سب موجودات سے پہلے اور ان سب کی علت اول ہے پس محض حرکت طبعی سے حدوث حوادث اور تغیرات عالم ہے اور جب اسی برہان سے یہ بھی ثابت ہے کہ قاسر قبل مادہ موجود نہیں ہے اور جب حرکت کا انحصار تین ہی قسموں میں ہو ایک حرکت ارادی دوسری حرکت طبعی تیسری حرکت قسری اور حرکت ارادی مادہ کی بے شعوری سے اور حرکت طبعی اور قسری مادہ کی اس برہان سے باطل ہوئی تو مادہ میں کے خزانہ میں کوئی صورت حدوث حوادث اور وجود تنوعات عالم کی باقی نہیں رہی اور

مادین کی خیالی دنیا کا خاتمہ ہو گیا اور جب مقدمات برہانی سے یہ ثابت ہوا کہ محض مادہ کی حرکت سے عالم میں حوادث کا وجود اور تغیرات کا ظہور محال ہے اور جو حادثہ کا وجود عالم میں بدیہی ہے تو یہ ثابت ہوا کہ مادہ سے برتر خدا سے قادر مختار کا وجود ضروری ہے جس کے ارادہ سے حوادث کا حدوث اور تنوعات عالم کا وجود ہے اور وہی مطلوب ہی یہ برہان خدا سے نیچر سے اون مادین کے ساکت اور عاجز کرنے کے لئے عطا ہوئی ہے جنکو دعویٰ تحقیق ہے ایک اور طریقہ سے کل مادین کا دعویٰ باطل ہے۔ بیان اسکا یہ ہے کہ کل مادین کا دعویٰ دو قضیوں کی صحت پر موقوف ہے۔ اول قضیہ یہ ہو کہ ذرات قدیم ہیں اور اون کو ادراک و شعور ہے اور اپنے ارادہ و اختیار سے حرکت کرتے ہیں جس سے عالم میں تغیرات ہوتے ہیں مگر تغیرات حادثہ ہیں جیسا کہ ایک گروہ مادین کا قول ہے۔ دوسرا قضیہ یہ ہو کہ مادہ عالم اور اسکی استعداد قدیم ہو مگر تغیرات و تنوعات عالم سب کے سب حادثہ ہیں اور مادہ میں کسی طرح کا عقل و ادراک نہیں ہو صرف ذرات کی حرکت طبعی اضطراری سے عالم میں تغیرات ہوتے ہیں اور مادہ کی حرکت اضطراری اور توانین قدرت سے جنکی علت وہی مادہ ہی اتفاقاً عالم کی صورت پیدا ہو گئی ہو جو مشاہدہ میں ہی جیسا کہ

جمہور مادیین کا قول ہی اور تفصیل سے پہلے بیان ہو چکا ہے ان دونوں تفسیروں کے باطل
 ہونے کی وجہیں یہ ہیں کہ اول تفسیر اس وجہ سے باطل ہے کہ ذرات کا محض شے و مادہ کا عالم کے وجود
 کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ نامتناہی علوم کی ہر ذرہ کے لئے حاجت ہی اور وہ
 محال ہی جیسا کہ پہلے اس سے ہم نے ثابت کر دیا ہے اور دوسرا تفسیر اس وجہ سے
 باطل ہے کہ حوادث عالم کا وجود فاعل موجب قدیم کا فعل قرار پاتا ہے اور فاعل
 موجب سے حادث کا وجود محال ہے اس لئے کہ فاعل موجب کا اپنے اثر سے ایک وقت
 چھوڑ کر دوسرے وقت اثر کرنا محال ہے یعنی یہ ممکن نہیں ہے کہ فاعل موجب اپنی اثر سے
 ایک وقت باز رہے اور اثر نہ کرے پھر دوسرے وقت اثر کرے مثلاً آگ اور گھاس
 جب باہم ملاقات کریں تو یہ نہیں ہو سکتا کہ آگ وقت ملاقات نہ جلا دے اور
 ایکٹ مانہ گذر نہ گئے کے بعد جلا دے اور جب یہ مقدمہ ثابت ہو کہ جب علت ایسی
 ہوگی کہ وہ اپنے فعل و اثر میں مجبور ہے تو اس کا فعل و اثر اس کے ساتھ ہوگا اگر علت
 قدیم ہی تو معلول بھی قدیم ہوگا اور اگر علت حادث ہی تو معلول بھی حادث ہوگا۔
 اور جب یہ قرار پایا تو ہم کہیں کہ مادہ اور اسکی استعداد علت قدیم ہی اور جمیع تغیرات عالم
 مثل تنوع انواع نباتات و جمادات و حیوانات اس کے معلول ہیں تو یہ ضرور ہی
 کہ جمیع تغیرات عالم بھی قدیم ہوں مگر جب تغیرات عالم قدیم نہیں ہیں تب ثابت ہوا
 کہ مادہ اور اسکی استعداد بھی قدیم نہیں ہے اور یہی مطلوب ہے اور جب یہ مادہ اور اسکی
 استعداد قدیم نہیں ہے تو یہ ثابت ہے کہ اول علت عالم واجب الوجود صاحب قدرت

واختیار ہی اور وہی مطلوب بالذات ہی مختصر عبارت میں بیان ہو لیل کا یہ ہے
 کہ اگر مادہ قدیم ہوگا تو اسکی استعداد بھی قدیم ہوگی ادا اگر اسکی استعداد قدیم
 ہوگی تو تمام تنوعات جو مادہ کے معلول ہیں قدیم ہونگے لیکن تمام تنوعات
 قدیم نہیں ہیں پس یہ ثابت ہو کہ مادہ قدیم نہیں ہی اور مادین کا یہ دعویٰ
 اس برہان سے باطل ہے کہ مادہ بشوہرہ جو اپنی افعال میں مجبور ہی حوادث کا وجود
 ہوتا ہی کیونکہ اس حالت میں مادہ موثر موجب اپنے فعل میں بے اختیار ہوگا اور
 ہر وہ شے جو ماعل موجب ہو اس سے صدور حوادث محال ہی بیان اس برہان کا
 یہ ہے کہ اگر موثر موجب صدور حوادث جائز ہو تو دو امرون سے خالی نہ ہوگا
 یا موثر موجب حادث کا صدور بلا واسطہ حادث ہوگا یا بواسطہ حادث ہوگا
 اگر بلا واسطہ حادث ہوگا تو لازم آوے گا کہ موثر موجب اپنی فعل سے کسی وقت میں باز رہے اور یہ
 محال ہی جیسا کہ بیان ہوا اور اگر صدور حادث کا کسی حادث کو واسطہ سے ہوگا تو ہم
 اس حادث کے واسطہ میں یہاں تک کلام کرینگے کہ تسلسل لازم آوے گا اور وہ بھی
 محال ہی برہان ثبوت قدرت و اختیار خدا میں بلا حاجت اثبات حدوث عالم ہی
 مگر اس برہان کو اثبات حدوث عالم میں نیچے استعمال کیا ہو کہ اس برہان سے
 حدوث عالم بھی بمقابلہ نادین کے ثابت ہی اور دلیل مادہ عالم کے
 حادث ہونے کی یہ ہی کہ مادہ کے لئے صورت لازم ہی جیسا کہ ظاہر ہی کہ مادہ کو جگہ کا
 گھیرے رہنا ضروری ہی اور وہی صورت ہی پس مادہ کا کسی صورت خالی ہو کر

پایا جانا ممکن نہیں ہے حتیٰ کہ مادہ میں بھی کہیں کہ مادہ پہلے اول وجود میں آوے گا سب
 صورتوں سے بسیط سی بسیط صورت میں تھا جو صورتیں اب تک حاصل ہوئی ہیں
 پس یہ بات معلوم ہوئی کہ کسی وقت میں بھی مادہ صورت کے خالی نہ تھا اور کسی
 نہ کسی صورت میں مادہ کا ہونا ضرور ہے اور اس میں بھی شک نہیں ہے کہ مادہ کی
 صورتیں تبدیل ہوتی رہتی ہیں پس جب مادہ کا صورت کے خالی نہ رہنا اور اس کا
 صورت تبدیل کرنا ضرورت عقل و رسالت خصم سے ثابت ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ وہ
 صورت جو پہلے فرض ہوئی ہے اگر قدیم ہی تو قدیم کا زوال محال ہی اس لیے کہ
 زوال عدم کا قبول کرنا ہی اور قدیم کا عدم کو قبول کرنا محال ہی کیونکہ کسی شے
 کے قدیم ہونے کا انحصار دو ہی صورت میں ہی یا قدیم کا قدیم ہونا اور اس کا لازم
 ذات ہو گا اس صورت میں وہ قدیم بالذات ہو گا اور ظاہر ہی کہ قدیم بالذات
 زوال محال ہی ہے عدم کا طاری ہونا ہی محال ہی اس لیے کہ لازم آوے گا کہ لازم ذات
 ذات سے جدا ہو جائے اور لازم ذات کا ذات سے جدا ہونا محال ہی یا قدیم ہونا
 اور اس کا بالغیر ہو گا اس حالت میں بھی اوپر عدم کا طاری ہونا محال ہو گا
 کیونکہ وہ قدیم بالذات سے ضرور مستند ہو گا اس لیے اگر قدیم بالذات سے مستند نہ ہو گا
 تو دور یا تسلسل لازم آوے گا اور یہ محال ہے اور جب ہ قدیم بالذات سے مستند ہو گا تو
 قدیم بالغیر کی نفی سے قدیم بالذات کی نفی لازم آوے گی کیونکہ جس طرح علت کے
 وجود پر معلول کا وجود واجب ہے اسی طرح معلول کی نفی سے علت کی بھی

نفی ضرور ہے اور قدیم بالذات کی نفی محال ہی جیسا کہ بیان ہوا۔
 پس ہم کہتے ہیں کہ وہ صورت جو بسیط کے بسیط سب سے پہلے فرض ہوئی ہے
 جب اس کا زوال محال ثابت ہوا تو بعد کی صورتوں کا وجود محال ہو گا
 اور جب صورتوں کا زوال بدیہی امر ہے خواہ سبب و سکا قانون تدریجی ہو
 یا اور کوئی قانون فطرت ہو تو یہ ثابت ہو گا کہ سب صورتیں حادث ہیں
 اور جب مادہ صورت سے خالی نہیں رہتا تو وہ بھی حادث ہی کیونکہ جو کچھ بھی
 حادث سے خالی نہ رہے وہ بھی حادث ہی مختصر عبارت میں بیان
 اس برہان کا یہ ہے کہ اگر مادہ جو کل صورتوں کے لیے ملزوم ہی قدیم ہو گا
 تو یہ سب صورتیں بھی جو اسکے لیے لازم ہیں قدیم ہوں گی کیونکہ لازم کا
 اپنے ملزوم سے جدا ہونا محال ہی لیکن یہ صورتیں اس دلیل سے کہ عدم کو
 قبول کرتی ہیں قدیم نہیں ہیں پس مادہ بھی قدیم نہیں ہے۔ پھر میں کہتا ہوں
 کہ مادہ کی ناتناہی صورتیں مادہ میں نے فرض کی ہیں مگر ناتناہی صورتوں کا
 وجود برہان تطبیق و تضایف سے محال ہے یعنی اگر مادہ کی ناتناہی صورتیں
 فرض ہوں گی تو امور موجودہ مابین تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہے اور جب
 کل صورتوں کا مجموعہ حادث ہو گا تو مادہ کا حدوث بھی واجب ہو گا کیونکہ صورت مادہ کی لازم ہے اور لازم
 شے کی شے سے جدائی محال ہے اور جبکہ برہان قطعی سے حدوث اجسام بلکہ حدوث کل ممکن ثابت ہوا
 اور شکرین صانع عالم کے کل شہادت اس مختصر کتاب میں دلائل قوی سے درکار ہو گئی تو اس مقام پر ان

بعض مصالح کا ذکر بعض حکماء کے بیان کے موافق مجھے مناسب معلوم ہوا جس سے
 بہترین انتظام عالم ہر صاحب فکر کے نزدیک ثابت ہوتا ہی اور وہ اس بات کی روشنی
 دینا ہی کہ مادہ ضعیف ناقص سو بدن دخل و تصرف قادر مختار بلکہ بدون حکومت
 حکیم کامل عالم تمام مفاسد و مصالح عالم کے لئے بڑے عالم کا وجود اور اس
 عوالم حیرت منظم ہو اسکی بقا کسی عاقل کے نزدیک ممکن نہیں ہی بیان اسکا مجملہ ہی
 کہ حکیم کیتا شیخ ابو علی ابن سینا نے کتاب شفا میں ذکر حالات عنایت جناب
 احدیہ بیان بیان کیا ہے کہ جب علم حق تعالیٰ نے نظام خیر کے ساتھ ایسے جہ سے ہی
 جس میں کسی طرح کا نقص نہیں ہو اور یہی علم خارج میں سبب و علت وجود کیا
 پس انتظام عالم بوجہ کمال موافق مصلحت عام واقع ہوا ہی جس سے بہتر انتظام
 ممکن نہیں ہو اس سے بہتر انتظام کیا ہو سکتا ہی کہ موجودات عالم میں سے جو
 حالت جس شے کے لئے مناسب نہ ہو اور وہ حالت اس شے میں واقع ہو
 مثلاً اگر وہ موجود فاعل ہو تو جو حالت مناسب فاعلیت ہو وہ اس میں موجود ہی
 جس سے بخوبی فاعلیت کو انجام دے رہا ہی اور اگر وہ موجود منفعل ہو تو جو
 حالت اسکی انفعال کے لئے مناسب ہو وہی اس میں موجود ہے اگر وہ موجود
 قابل مکان ہو تو اسکو ایسا مکان ملا ہی کہ جو اسکو لائق ہی یعنی وہ مکان نہ
 ایسا تنگ ہی کہ وہ اس میں نہ سما سکے نہ ایسا وسیع ہو کہ حجم اسکا اس میں بد نما
 ہو جائے اور جو اشیاء زمانی ہیں یعنی انکا تعلق زمانہ سے ہی تو انکو ایسا زمانہ

علماء ہوں کہ وہ اونسکے طبیعیات اور مصلحتوں کے موافق ہی یعنی ایسے زمانہ میں موجود ہوں گے
 کہ جو اسکی مصلحتوں کے موافق ہی اور اگر وہ موجود قابل اعتداد ہی تو برابر
 صدیقین میں تقسیم ہی یعنی اگر اسوقت ایک ہندسے وہ متصف ہی تو دوسرے وقت
 دوسری ہندسے اوسکی مساوی متصف ہونے کے لیے آمادہ ہی اور حسین
 استعداد آمادگی ہوتی ہی ضرور ہو کہ وہ کسی نہ کسی وقت قوت سے فعل میں
 آجائے اور ہر موجود کے لیے ایسے شرائط و اسباب مہیا ہوں کہ جو اوس کے
 مناسب ہوں اور اگر کسی موجود کے کمال میں کسی نقصان رسان شئی کی وجہ سے
 کوئی نقصان آجائے تو اوس موجود میں ایسی قوت بھی خدائے پیدا کی ہو کہ
 جب وہ نقصان رسان اوس سے دور ہو جائے تو وہ قوت اپنی ذاتی طبیعت سے
 پھر اوسکی کمال پر اسکو قائم کر لے گی ^۱ مشطقات یعنی عناصر بسیط کو قبول
 اثر پر آمادہ کیا تاکہ اونسکا امتزاج ہو کر ایک مزاج حاصل ہو اور بسبب اسی امتزاج
 کے صورتیں مرکبات کی پیدا ہوں اور بقاء عالم بحسب نوع ممکن ہو جاوے اسی لیے
 جس چیز کو یا جس شخص کو جس طرح کے اسباب لائق اوسکے بقاء کے تھے وہی
 اسباب عطا فرمائے اور جس نوع کا باقی رہنا اوسکی نوعیت کے مناسب تھا اوسکی لیے
 ویسے ہی اسباب مہیا فرمائے جس سے افراد اوس نوع کے پیدا ہوئے جس سے
 بقاء نوع ہو اور ایسی ترتیب دے کہ حصوں میں اور اونسکے حصوں کو مرتبہ میں
 پیدا کی جو اوسکے مناسب تھی جس سے اوس موجود کا وہ حصہ جو اسکو ملنا چاہی

تھامل کیا مثلاً مکان عنصر نار کو مجاور فلک قرار دیا کیونکہ اگر عنصر ناری
 سولے مجاورت فلک کو اور کسی جگہ نہ ہوتا تو بسبب حرارت کے وہ بھی
 گرم ہو کر نار ہو جاتا اور باعث و و گنی حرارت کا ہو کر تمام عناصر پر غالب
 ہو کر فساد پیدا کرتا اور سب کو جلا دیتا اور جب کہ ترکیب موجودات کو وسطی
 ایک خشک و سخت جوہر کی ضرورت تھی تاکہ وہ موجود ایک زمانہ معتد بہ یعنی
 اپنی عمر طبعی تک باقی رہے اور جلد تحلیل نہ ہو جائے بلکہ اپنی حد کمال تک
 پہنچ جائے اسلئے زمین کا مکان وسط قرار دیا کیونکہ جب مکان زمین وسط
 میں ہوگا تو حرکت فلک سے بھی دور رہیگا اور غلبہ حرارت سے محفوظ رہے گا اور جو
 فساد اور مرکبات کی خرابی کا باعث نہ ہوگا اور جب دریا میں حیوانات کا وجود
 موافق مصلحت عام تھا اور ان حیوانات کو تبرید اور زمین دونوں کی
 ضرورت تھی اسلئے پانی اور زمین کا مکان ملا ہوا قرار دیا اور چونکہ ہوا اکثر
 مرکبات خاص کر حیوانات کی بقا کے واسطے ضروری ہو اسلئے لازم ہوا کہ
 ہوا کا مکان زمین اور پانی دونوں سے متصل ہو اور بعض موجودات کے لئے
 یہ ضرورت تھی کہ وہ صاف زمین پر رہیں کیونکہ پانی میں اونکی زندگی باقی
 نہیں رہ سکتی اس واسطے ضرورت ہوئی کہ کچھ زمین پانی سے صاف رہے تاکہ
 ان موجودات کی زندگی باقی رہے اور اسی بقا حیات کے لئے ہوا میں
 گرمی اور تری دونوں شریک کی گئیں کہ یہ دونوں مناسب حیات ہیں اور

جب کہ تاثیر کو اکب حصول منزل و تربیت موجودات کے لیے ضروری تھی اور انکی تاثیر بوسیہ شعلع کے ہوتی ہے خصوصاً تاثیر آفتاب یا ہتاب کی تو لازم ہوا کہ جو عناصر درمیان زمین و آسمان کے حائل ہیں شفات ہوں تاکہ اول میں وہ شعاعیں بخوبی نفوذ کر سکیں اور زمین کا کثیف ہونا لازم ہوا تاکہ شعاعیں اس پر ثابت ہوں اور تمام اجرام فلکی روشن نہ ہوئے تاکہ افعال و تاثیرات انکے تمام موجودات اور ہر زمانہ میں یکساں نہ ہوں بلکہ روشنی مخصوص ستاروں سے کی گئی۔ اور شفات دوسری چیزیں ہیں جن کی اکب انکی شعاعیں ان میں نفوذ کریں اور کو اکب ساکن اس واسطے نہ ہوئے کہ ایسا نہ ہو کہ جہاں وہ ساکن ہیں وہاں انکی شعاعیں زیادہ ہو کر بسبب کثرت باعث فساد ان مقامات کا ہو جائیں جہاں انکی تاثیر پہنچی ہو اور جہاں انکی تاثیر دوسرے اوقات میں پہنچنا چاہیو وہاں ان اوقات میں تاثیر نہ پہنچنے سے فساد نہ ہو جاوے اسی لیے کو اکب کو متحرک کیا تاکہ انکے تاثیرات سب جگہ پہنچتے رہیں اور سب جگہ کی اصلاح ہوتی رہے اور حرکت طلوع و غروب اس واسطے سے کیا کہ اگر حرکت طلوع و غروب کی بطنی ہوتی تو وہی فساد ہو جاتا جو ستاروں کے سکون میں لازم آتا ہو اور اسی طرح اگر یہ حرکت طلوع و غروب کی محض سیرج اور طول میں ہوتی تو ایکے اثر کے مقابل ہوتی اور اسکی تاثیر ان مقامات پر جو اس دائرہ کے مقابل ہیں زیادہ ہوتی اور دوسری جگہ اسکی

تائثر نہ ہو پختی اور باعث سب کے فساد کا ہو جاتی بلکہ ہر سیارہ کو ایک خاص حرکت دی گئی تاکہ اطراف عالم میں گردش کر کے اپنی تاثیرات کو تمام عالم میں پہنچانے کی ضرورت عالم کے پہنچا دین اور اثر ازل کا عام ہو جائے اسی طرح سے اگر آفتاب کی حرکت مخصوص نہ ہوتی تو یہ چاروں فصلیں بیٹھے گرمی جاڑہ خزاں بہار جو آپس میں مختلف ہیں کیونکہ ہوتیں اسی وجہ سے آفتاب کی حرکت سرسبز ہوتی کہ شتا و صیف و ربیع و خریف کی فصلیں موجود ہوں اسی وجہ سے شمس فصل سرما میں جانب جنوب میل کرتا ہی اور بلاد شمال جو کم مغیرہ ہوتے ہیں اور زمین سردی غالب ہو جاتی ہے اور اسی سردی کے باعث سے زمین کی اندر جس طرح طوبات ہو جاتی ہیں اور گرمی میں آفتاب کا میل شمال کے بلاد کی جانب ہوتا ہی تاکہ زمین پر گرمی لپٹے کہ وہ رطوبات جو سردی میں پیدا ہوئیں چھوٹا اور نباتاتی غذا ہو جاوے اور جب وہ رطوبات صرف غذا ہو جاتی ہیں یا خشک ہو جاتی ہیں تو پھر فصل جاڑے کی آجاتی ہے اور اسی طرح زمین پھر بسبب سردی کے ان رطوبات کو جمع کر لیتی ہے اسی طرح ماہتاب کی تاثیر کی حالت ہے کہ بدتریت سے گرمی اور تحلیل شروع ہوتی ہے اور ہلاکت سے تبرید و ترطیب شروع ہوتی ہے اسی وجہ سے آفتاب و ماہتاب کا میل ایک فصل میں ایک ہی جانب نہیں ہوتا بلکہ اگر آفتاب کا میل جانب جنوب ہوتا ہی تو ماہتاب کا میل جانب شمال ہوتا ہی کیونکہ اگر دونوں کا میل ایک ہی جانب ہوتا ہی تو دوسری

جانب کی تعدیل نہ ہو سکے اس لیے جب آفتاب شمالی ہوتا ہے تو قمر جنوبی ہوتا ہے تاکہ کثرت برودت یا حرارت سے مزاجوں کی تعدیل میں نقصان نہ آئے اور ذی حیات خلقت کو نقصان نہ پہنچے اسی طرح سو جب آفتاب شمالی ہوتا ہے تو اوسکا گذر سمت راس معمورہ پر ہوتا ہے اسی واسطے اوسکے اوج کو شمالی کیا تاکہ قمر میل آفتاب در قمر مسافت آفتاب یہ دونوں جمع نہ ہو جاویں اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ دونوں سبب جمع ہو کر باعث افراط حرارت ہو جاتے اور آفتاب جنوبی ہونے کے وقت سمت راس معمورہ سے بعید ہو جاتا ہے اسی واسطے اوسکی پستی جانب جنوب مقرر ہوئی تاکہ بعد مسافت اور بعد میل مجتمع ہو کر انقطاع اثر حرارت نہ کریں اور جس طرح کی تدبیر آفتاب کی حرکات کی نسبت بیان ہوئی ہے ہر ستارہ میں اسی طرح کی رعایت کی گئی ہے اونکے میل جنوبی و شمالی اور بلندی و پستی اور جمع اور تفکات اور تمام اوضاع و احوال میں تدبیر میں موجود ہیں جیسا کہ اون کے حرکات کے دیکھنے اور اون کے قریب بعد و میل کی جانب لحاظ کرنے سے ذہن میں آتا ہے۔

پھر شیخ نے اسی کتاب میں لکھا ہے کہ امر جاننا چاہیے کہ اس طرح سے موجودات کا عالم واقع ہونا یعنی ہر ہر واحد فلک کا اور سیاروں کا اس طرح اپنے اپنی مقامات پر جیسا کہ چاہیے ہوا فی مصلحت عالم باعتبار کمی و زیادتی

و قریب بعد موجود ہونا اور بہترین انتظام سے اونکا سکون و حرکت کرنا
بدون خدائے مدبر عالم کے ممکن نہیں ہی کیونکہ قوت عقل بشری و ان انتظام
کے سمجھنے میں قاصر ہی اور جب قدر غایات اور منافع اونکے معلوم ہو و ہین
وہ بہت تھوڑے ہین پھر یہ کلام تو کلیات و جہات و بسیم میں تھا اور تدبیر امر
مربکات و منافع اعضاء و قوائے حیوانات و نباتات میں بہت سی کتابیں لکھی
گئی ہین اور بہت سے مجلدات کتب ہین باوجود اسکے وہ اس قدر قلیل ہی جسکی نسبت
غیر معلوم منافع سے ایسی بھی نہیں ہی جو قطرہ کو سمندر سے ہوتی ہی۔ انتہی بعد اس قدر بیان
میں کتاب ہوں کہ جو شخص کچھ بھی عقل رکھتا ہوگا اور وہ اون مصالح میں فکر کرے گا جو عالم میں
ہر شخص کے پیش نظر ہین یا کوئی عالم و ذکی اون بیشمار حکیمانہ قواعد میں نظر کرے گا
جن سے عالم مرتبط اور اس استحکام سے تنظیم ہی جو علوم و فلیکیات و نباتات و طبقات الارض
و تشریح حیوانات سے ظاہر ہوئے ہین تو کیا وہ اس شہد کو خیال باطل نہ سمجھے گا
کہ ایسے اجسام بے حقیقت کی محض حرکت سے جنکو کٹرے کے برابر بھی شعور نہیں ہی اور بعض
قوانین طبعی مثل انتخاب فطرت اور قانون وراثت و انتقال نسل سے جن کو اپنے
وجود کی بھی خبر نہیں ہی اون سے ان عجیب و غریب تنظیمات کا اس استحکام سے
وجود ممکن ہی جن کو دیکھ کر ہر شخص کی عقل دنگ ہو جاتی ہی۔

تم الکلام الاول و سیتلوہ الکلام الثانی بعون و اہل المطالب العالی
اول بارنامی پریس لکھنؤ ماہ جنوری ۱۹۰۷ء عیسوی میں طبع ہوا